
4
DE LOS
SOFISTAS
A PLATON:
POLITICA
Y PENSAMIENTO
TOMAS CALVO
EDITORIAL
CINCEL
cin
cel

TOMAS CALVO MARTINEZ (Avila, 1942). En 1971 obtuvo el doctorado con una tesis sobre *El poema de Parménides*. Es catedrático de Metafísica de la Universidad de Granada. Es autor de diversos artículos en revistas nacionales y extranjeras, traductor de Aristóteles (tratado *Acerca del Alma*) y coautor con J. M. Navarro Cordón de una *Historia de la Filosofía*.

DE LOS SOFISTAS A PLATON: POLITICA Y PENSAMIENTO. La reflexión filosófica de los problemas morales y políticos ingresa en nuestra cultura a través del pensamiento griego. Muchos de los términos de que nos servimos para tratar de tales cuestiones, como *democracia* y *política*, provienen de la lengua griega. A partir del siglo V a. C. tales problemas aparecen planteados de modo sistemático y vividos de modo polémico. En este libro se aborda el *movimiento sofístico* en sus distintas etapas y protagonistas, *Sócrates* y *Platón*, cuya vocación y pensamiento filosófico quedaron marcados por la experiencia política ateniense y, sobre todo por la vida y muerte de Sócrates, su maestro.

SERIE HISTORIA DE LA FILOSOFIA

cincel

SERIE
HISTORIA DE LA FILOSOFIA

4

DE LOS SOFISTAS A PLATON:
POLITICA Y PENSAMIENTO

TOMAS CALVO MARTINEZ
Catedrático de Metafísica
de la Universidad de Granada



EDITORIAL
CINCEL

Primera reimpresión: Octubre de 1986
Segunda reimpresión: Febrero de 1988
Tercera reimpresión: Octubre de 1989

Cubierta: Javier del Olmo

EDITORIAL CINCEL, S. A.
Martín de los Heros, 57. 28008-Madrid
ISBN: 84-7046-424-8
Depósito legal: M. 38.011-1989
Compuesto en Fernández Ciudad, S. L.
Impreso en Lavel, S. A.
Los Llanos, nave 6. Humanes (Madrid)
Impreso en España - Printed in Spain

Indice

Prólogo

Dos son los objetivos fundamentales que me he propuesto al escribir este libro. El primero de ellos tiene que ver con su tema y con su modo de abordarlo. *El segundo se refiere más bien* al nivel y a la forma de la exposición.

Ya el título encierra una indicación sobre el modo en que trato de abordar su contenido. En vez de titular el libro De los sofistas a Platón: el pensamiento político, *he preferido titularlo* De los sofistas a Platón: política *y* pensamiento. *Esta formulación pretende indicar un propósito bien definido, el de* presentar el pensamiento político *de este período* en su conexión con las circunstancias políticas *en que surgió y a las cuales venía a responder. Desgraciadamente, no es inusual la práctica de prescindir totalmente del contexto histórico al exponer las reflexiones y las doctrinas político-morales de los griegos. Y, sin embargo,* ni los problemas *que los griegos se plantearon en este área de la filosofía* ni el modo de plantearlos *pueden ser entendidos adecuadamente sin una referencia explícita a ciertos hechos básicos como: las características peculiares del estado griego, la evolución y variedad de sus formas*

constitucionales, las relaciones entre estados a través de ligas y confederaciones, la experiencia democrática de Atenas, el imperialismo de ésta y su enfrentamiento con Esparta en la sangrienta y larga guerra del Peloponeso.

En la primera parte («La política como forma de vida. La ciudad, la democracia») *he tratado de ofrecer al lector este marco histórico en el cual surge y al cual remite la reflexión griega sobre las cuestiones políticas. En las partes siguientes, a su vez, he procurado hacer las referencias necesarias a este marco al exponer el pensamiento político de los sofistas, de Sócrates y de Platón.*

Vayamos ahora al nivel y a la forma de la exposición. En este punto he tratado de lograr una difícil, tal vez imposible, síntesis de claridad y rigor. *De acuerdo con las directrices que presiden esta colección, he procurado que el libro resulte asequible al lector interesado, pero no necesariamente versado ni en la cultura griega ni en la filosofía en general. Pero he pretendido también que su lectura no carezca de interés para los especialistas, y de ahí que no haya rehuido ni el análisis de los puntos conflictivos ni las referencias precisas a los textos y a las evidencias. Y creo que, por lo demás, no faltan ciertas aportaciones acá y allá, en este o en aquel punto de los tratados.*

No he querido, pues, sacrificar el rigor a la claridad. Esta, no obstante, impone ciertas servidumbres a las que no resulta fácil sustraerse. Así, he decidido prescindir por completo de notas a pie de página y he renunciado con frecuencia a argumentar por extenso en favor de las interpretaciones que prefiero y de las hipótesis que asumo. También he renunciado, por lo general, a referirme explícitamente a las obras de otros especialistas, con muchos de los cuales me encuentro en deuda. Sirva como compensación de esto último la inclusión de sus trabajos en la bibliografía.

Cambridge (Inglaterra)

Verano de 1985

Cuadro cronológico comparado

ACONTECIMIENTOS POLITICOS	FILOSOFIA	OTROS ACONTECIMIENTOS CULTURALES
1250-1150.—Destrucción de Troya y derrumbamiento de las monarquías micénicas.		
1050-950.—Invasión de los dorios. Colonización en el Asia Menor.		
800-700.—Auge de las aristocracias.		
		875-730.—Cerámica geométrica.
		776.—Juegos olímpicos.
750-700.—Colonización en Italia: Siracusa (734), Leontini (728), Síbaris (721), Crotona (703).		—Alfabeto griego. —HOMERO. —HESÍODO.
730-710.—Esparta conquista Mesenia.		
700-650.—Se introducen las tácticas hoplitas.		
655.—Se inicia la tiranía en Corinto.		

Cuadro cronológico comparado *(Continuación)*

ACONTECIMIENTOS POLITICOS	FILOSOFIA	OTROS ACONTECIMIENTOS CULTURALES
621.—Dracón legisla en Atenas.		
		595.—Moneda en Egina.
594-593.—Solón arconte en Atenas.		
	585.—Eclipse predicho por Tales.	
561-510.—Tiranía en Atenas.		
		518.—Nacimiento de Píndaro.
508-507.—Reformas de Clístenes.		
501.—Institución de los diez estrategos.		
	500-480.—Nacimiento de Anaxágoras, Protágoras y Gorgias.	
494.—Los persas toman Mileto.		
493-492.—Temístocles arconte en Atenas.		
490.—Batalla de Maratón.		
487.—Los arcontes comienzan a designarse por sorteo.		

480-479.—Victoria definitiva sobre los persas: Termópilas, Salamina (480); Platea, Micala (479).		
478.—Fundación de la Liga de Delos.		
		472.—Los Persas de ESQUILO.
470.—Sublevación de Naxos.		
	469.—Nacimiento de SÓCRATES.	
465.—Sublevación de Tasos.		
462-461.—Reformas de EFIALTES. Comienza la influencia de PERICLES.		
		460.—Nacimiento de TUCÍDIDES.
461-444.—Primera guerra Atenas-Esparta.		
454.—PERICLES traslada el tesoro de la Liga a Atenas.		
449.—Paz de Calias. Fin de la guerra con los persas.		

Cuadro cronológico comparado *(Continuación)*

ACONTECIMIENTOS POLITICOS	FILOSOFIA	OTROS ACONTECIMIENTOS CULTURALES
447.—Envío de *Cleruquías.*		—Comienzan las obras del Partenón.
443.—Fundación de Turios.	—PROTÁGORAS en Atenas.	
440.—Sublevación de Samos.		
432.—Campaña de Potidea.	—SÓCRATES, hoplita en Potidea.	
431-404.—*Guerra del Peloponeso.*		
430.—Se desata la peste en Atenas.		
429.—Muerte de PERICLES.		
428.—Sublevación de Mitilene.	—Nacimiento de PLATÓN.	
	427.—GORGIAS en Atenas.	
424.—Batalla de Delion.	—SÓCRATES, hoplita en Delion.	
		423.—*Las Nubes* de ARISTÓFANES.
422.—Batalla de Anfípolis.	—SÓCRATES, hoplita en Anfípolis.	
416.—Conquista de Melos.		

413.—Derrota ateniense en Sicilia.		
411.—Golpe oligárquico en Atenas.		
410.—Restauración democrática.		
406.—Batalla de las Arginusas.	—Sócrates se enfrenta a los atenienses en el juicio a los generales.	
404.—Rendición de Atenas. Gobierno tiránico de los Treinta.	—Sócrates se niega a detener a León de Salamina.	
403.—Restauración de la democracia en Atenas.		
404-371.—*Hegemonía de Esparta.*		
	399.—Juicio y condena a muerte de Sócrates.	
395.—Confederación de Atenas, Tebas, etc., contra Esparta. Guerra de ésta contra aquéllas.		
387-386.—Paz del Rey entre Persia y los estados griegos.	—Fundación de *la Academia* de Platón.	
	384.—Nacimiento de Aristóteles.	
378.—Segunda confederación ateniense.		
374.—Paz entre Atenas y Esparta.		

Cuadro cronológico comparado *(Continuación)*

ACONTECIMIENTOS POLITICOS	FILOSOFIA	OTROS ACONTECIMIENTOS CULTURALES
371.—Tebas derrota a Esparta. Leuctra.		
371-362.—Supremacía de Tebas.		
367.—Muere DIONISIO I DE SIRACUSA.	—PLATÓN viaja a Siracusa como preceptor de DIONISIO.	
362.—Tebas derrota a Esparta en Mantinea.		
	361.—PLATÓN viaja nuevamente a Siracusa.	
359-336.—Hegemonía de Macedonia bajo Filipo.		
	348.—Muerte de PLATÓN.	
	343.—ARISTÓTELES, preceptor de ALEJANDRO MAGNO.	
338.—Victoria de FILIPO en Queronea.		
336.—Muerte de FILIPO. ALEJANDRO MAGNO sube al trono.		

PRIMERA PARTE

LA POLITICA COMO FORMA DE VIDA. LA CIUDAD, LA DEMOCRACIA

1

La ciudad como comunidad política

Recogiendo una creencia tradicionalmente arraigada en el sentir de los griegos, Aristóteles afirma que el hombre es, por naturaleza, un *animal político*. Ser político constituye, según esto, una dimensión esencial, un rasgo específico del ser humano. De donde se concluye de modo inevitable que un hombre políticamente desarraigado no podría alcanzar el nivel de una vida auténticamente humana.

Esta afirmación aristotélica tiene necesariamente que sorprender al hombre de nuestros días acostumbrado a tropezarse con numerosas personas, de toda condición social, que se autodefinen como *a-políticos*. ¿No existe una extraña contradicción entre la afirmación de Aristóteles y esta negación de que la política constituye una dimensión esencial de la propia vida? Estamos, sin duda, ante una contradicción literal y nos vemos llevados a suponer que Aristóteles y los defensores de la apoliticidad utilizan la palabra «político» con connotaciones distintas. Pero el asunto no se reduce a una mera discrepancia en el uso de la palabra: tal discre-

pancia tiene su origen en dos modos distintos de concebir la vida humana que, a su vez, corresponden a *dos experiencias distintas de lo político* y a dos concepciones distintas de la política.

Cuando Aristóteles afirma que el hombre es un animal político, tiene en su mente *dos ideas* fundamentales, muy general la una y más concreta la otra. De modo general, Aristóteles considera que el hombre es un animal político en cuanto que se agrupa y *vive en comunidad.* Este vivir de los hombres en comunidad resulta exigido por la propia deficiencia de los individuos humanos, por la incapacidad de cada uno de ellos para subvenir por sí solo a sus propias necesidades. Pero también los individuos de otras especies animales son empujados por idéntica necesidad a vivir juntos. En este sentido elemental y primario hay, pues, otros animales políticos. Ahora bien, el hombre es «el más político de los animales». *Su vida en comunidad se sitúa en un nivel superior* gracias a que el hombre posee lenguaje y posee, además, «el sentimiento de lo conveniente, de lo justo y lo injusto». Este nivel superior de convivencia —cuya finalidad no es ya el mero sobrevivir sino la consecución de una vida mejor— es específica del ser humano: un ser suprahumano, un dios, no necesita de ella puesto que se basta a sí mismo; un ser infrahumano, una bestia, no puede llegar a ella por carecer de las dotes requeridas.

Seguramente todos, incluidos aquellos que se autoproclaman «apolíticos», aceptarán la definición aristotélica del hombre como animal político, supuesto que tal definición se entienda en el sentido genérico apuntado: el hombre vive en comunidad con otros hombres. Pero, como más arriba he indicado, Aristóteles tenía en su mente no sólo esta idea genérica sino también otra más específica y concreta. Al caracterizar al hombre como lo caracteriza, Aristóteles no piensa en cualquier tipo de comunidad en general, sino que *piensa, muy particularmente, en la comunidad política.*

En efecto, comunidad es la familia que asocia a unos cuantos individuos, y comunidad es también la aldea en que se agrupan y conviven un conjunto de familias.

Pero la familia y la aldea no constituyen comunidades políticas en sentido estricto.

¿Cuál es, entonces, la comunidad *política* en la cual se integra y se realiza el hombre como animal *político*? Ante tal pregunta surge de inmediato una respuesta más o menos válida por igual para entonces y para ahora: la comunidad política es el *estado*. Pero inmediatamente después de formular tal respuesta, y si queremos utilizar la palabra «estado» para entonces y para ahora, se hace necesario puntualizar que *el estado era para los griegos algo muy distinto de lo que es para el hombre moderno*. Tan distinto, que para los griegos el hombre vive esencialmente como tal y alcanza su plenitud en, por y gracias a la comunidad política a que pertenece. Para el individualismo moderno, por el contrario, la máquina estatal es algo ajeno y *exterior* al individuo, una estructura armonizadora, en lo posible, de los derechos y libertades individuales que, en todo caso, se consideran *anteriores* a él.

En este capítulo iremos señalando las peculiaridades del estado griego. Pero antes de entrar en pormenores al respecto, adelantemos una idea general acerca de cómo concebían los griegos el estado o comunidad política en sentido estricto. Tal vez sea útil para ello que reparemos brevemente en la palabra misma «político» con que Aristóteles define al hombre.

La palabra griega «político» viene de la palabra *polis* *, igualmente griega. Esta última se traduce a veces por «estado», a veces por «ciudad» y a veces por «ciudad-estado». (Quede avisado el lector de que en lo sucesivo utilizaremos estos cuatro términos, «polis», «ciudad», «ciudad-estado» y «estado», como sinónimos.) El término «estado» traduce los rasgos que corresponden a la *polis* como comunidad política y como sociedad dotada de soberanía. La palabra «ciudad», por su parte, indica más adecuadamente el modo de convivencia que se establece entre los ciudadanos y el tipo de vínculos que unen a éstos con su *polis*, así como

---

* Los asteriscos hacen referencia a términos cuya explicación hallará el lector en el *Glosario* que aparece al final del libro, página 219.

las reducidas dimensiones de ésta. La *polis* griega, en efecto, constituye una comunidad de *dimensiones muy reducidas*, tanto desde el punto de vista de sus miembros como desde el punto de vista territorial. La *polis* griega no tiene nada que ver con los estados que nosotros conocemos, estados millonarios en población y cuya soberanía se extiende sobre cientos de miles de kilómetros cuadrados; y es esta comunidad de reducidas dimensiones, la ciudad, la que constituye el ámbito en el cual el hombre griego se siente arraigado e integrado como animal político. Así, Aristóteles —en una frase que refleja tanto la realidad como el ideal del estado griego— pudo afirmar que «la forma suprema de comunidad, la que abarca a las otras todas, es *la polis*, es decir, *la comunidad política*».

Hasta Aristóteles, hasta finales del siglo IV al menos, los griegos no rebasaron ni en la práctica ni en la teoría el marco reducido de la pequeña ciudad-estado. En la práctica política, cada una de estas ciudades no sobrepasó, por lo general, el ámbito de sus intereses particulares. Y también la teoría, es decir, *la reflexión filosófica* sobre las cuestiones políticas, *permaneció referida fundamentalmente a la ciudad.*

1. El surgimiento de la ciudad-estado. Marco físico y población

1.1. Orígenes de la ciudad-estado

Como unidad territorial y política, las ciudades-estado aparecen en Grecia tardíamente, tras el vacío producido por el derrumbamiento de la civilización micénica. La civilización micénica conoció sus años de esplendor entre los siglos XIV y XII. Durante estos siglos Grecia se hallaba dividida en un conjunto de *monarquías*, de reinos, el más poderoso de los cuales era precisamente el de Micenas, al cual debe su nombre todo este período de la historia griega. Bajo el liderazgo de Micenas las monarquías griegas unieron sus fuerzas en un movimiento conquistador de expansión que extendió su

presencia por las costas del mar Egeo. Probablemente su última gesta (siglo XII) fue el asedio y conquista de Troya, cuyo recuerdo lejano quedaría recogido en la *Ilíada*.

Poco después de la guerra de Troya la civilización micénica y su cultura palaciega se derrumbaron. Su derrumbamiento, juntamente con la invasión de los dorios (siglo XI), abrió un período de emigraciones hacia el Egeo (siglo X) y dejó un vacío de organización política a lo largo y ancho del territorio griego. Como consecuencia, las actividades guerreras y marítimas decayeron y debió sobrevenir un largo período de predominio de la agricultura, con lo cual los señores de la guerra se transformaron en terratenientes. Todo ello obligó a *la creación de nuevas estructuras* sociopolíticas, proceso que dio lugar al surgimiento de las ciudades-estado.

Desconocemos las circunstancias *concretas* bajo las cuales tuvo lugar la creación de las ciudades-estado. La *geografía* griega (valles cerrados por montañas, costas escarpadas, multitud de islas) favorecía indudablemente la fragmentación. Desde el punto de vista urbanístico, el *modelo palaciego* de la cultura micénica pasada debió también ejercer su influencia. A estos factores ha de añadirse el papel jugado al respecto por el fenómeno de la colonización aludido en el párrafo anterior. El movimiento migratorio colonizador favoreció, sin duda, *la concentración urbana* de los colonos como forma más razonable de autodefensa frente a sus nuevos y a menudo hostiles vecinos. Posteriormente, durante los siglos IX y VIII (especialmente, tal vez, durante este último) tuvo lugar un notable *aumento de la población* en ciertas áreas de la Grecia continental. En el Atica debió ser espectacular. Este crecimiento demográfico contribuiría, a su vez, al proceso de urbanización dándole nuevo impulso. Por otra parte, un aumento tal de la población tuvo que chocar con la escasez de recursos de la mayoría de las ciudades, pobres y pequeñas, obligando a organizar nuevas migraciones. (Con la excepción de Esparta que resolvió definitivamente este problema sometiendo los territorios limítrofes.) Obviamente, este segundo movimiento colo-

nizador siguió el mismo modelo de concentración urbana utilizado ya en la colonización primera y ya establecido en las metrópolis de origen.

1.2. El territorio

Los factores señalados contribuyeron al surgimiento de la *polis*. En todo caso, podemos estar razonablemente seguros de su existencia a partir del siglo IX. Un testimonio curioso al respecto (supuesto que los poemas homéricos datan del siglo VIII) es el que nos proporciona la *Odisea* en aquel pasaje en que Nausícaa describe su ciudad a Odiseo con estas pinceladas:

> *Pero cuando subamos a la ciudad... a ésta la rodea una elevada muralla. Tiene un hermoso puerto a ambos lados y estrecha entrada y las curvadas naves son arrastradas por el camino, pues todos ellos tienen refugio para sus naves. También tienen en torno al hermoso templo de Poseidón el ágora construida con piedras gigantescas que hunden sus raíces en la tierra...*
>
> (V, 259 y ss.)

Esta descripción esquemática contiene los elementos embrionarios y básicos de lo que constituirá el espacio físico urbano de la *polis:* templo, ágora para las reuniones de la asamblea, recinto amurallado, caladero utilizado como puerto (en el caso de las múltiples ciudades ribereñas e insulares). No es posible, desde luego, establecer un patrón uniforme y universalmente repetido para todos estos centros urbanos: no todas las ciudades griegas contaban con puerto, no todas ellas estaban amuralladas o dotadas de ciudadela. Pero, ciertamente, en el *centro urbano* de la *polis* radicaban los edificios fundamentales relacionados con la vida comunitaria y política: templos, ágora, edificios públicos que servían de sede a las distintas instituciones políticas y magistraturas. A menudo, una ciudadela en el punto más alto del conjunto urbano.

Por otra parte, conviene señalar que *la polis no era meramente este centro urbano* donde tenían lugar la convivencia ciudadana y la actividad política estatal. Además de éste, *la polis comprendía el campo,* abar-

caba un territorio no urbano dedicado a la agricultura. La *polis* jamás dejó de basarse en la actividad agraria, en primer lugar y fundamentalmente para el sustento de la población propia y además, en su caso, para la exportación. Algunos agricultores residían en la urbe, otros —los más— residían en el campo, ya aisladamente, ya agrupados en aldeas. Y aunque los cálculos son difíciles por falta de datos precisos, cabe suponer que durante el período clásico la población agraria siempre fue superior a la población que residía en la urbe, incluso en estados fuertemente urbanizados como Atenas. (Para el siglo V se calcula que poco más de un tercio de la población total del Atica vivía en Atenas y el Pireo).

Como ya quedó indicado anteriormente, la extensión territorial de la *polis* nunca fue excesivamente grande: más bien resulta minúscula en comparación con la mayoría de los estados modernos. Esparta, el estado más extenso, abarcaba un territorio poco mayor que la provincia de Avila (aproximadamente, 8.500 kilómetros cuadrados). El territorio de la poderosa Atenas, el Atica, tenía más o menos la misma extensión que el actual estado de Luxemburgo, es decir, algo más que la isla de Tenerife y bastante menos que la isla de Mallorca (unos 2.600 kilómetros cuadrados). Corinto, una ciudad de notable importancia comercial, política y militar, poseía un territorio tres veces más pequeño aún que el de Atenas, poco mayor que la isla de Lanzarote. (Los territorios de estos tres grandes estados cabrían dentro de los límites de la provincia de Granada.) Y de ahí para abajo puede imaginarse cuanto se quiera para otras ciudades-estado de Grecia (Egina, por ejemplo, no alcanzaba los 90 kilómetros cuadrados).

1.3. La población

La población que albergaba el marco físico descrito en el parágrafo anterior —capital urbana más campo— se repartiría fundamentalmente en *tres categorías* de habitantes: los *ciudadanos*, los habitantes *libres carentes de ciudadanía* y *los esclavos*. Con algunos matices diferenciales en cuanto a la situación jurídica y so-

cial de las dos últimas categorías, esta división se repite en las distintas ciudades-estado. (Dentro de la categoría de los no-libres, algunos autores tratan de distinguir, a su vez, dos clases o subcategorías: los siervos y los esclavos propiamente dichos. Pero esta subdivisión es cuestionable por algunos motivos y nos parece preferible dejarla de lado.)

No es posible calcular de manera plenamente fiable la población de las distintas ciudades, ni el número total de sus habitantes ni el número de individuos que componían cada una de las categorías citadas. Los datos de que disponemos son del todo insuficientes y cualquier cifra que se ofrezca no pasará de ser una conjetura con amplio margen de error. Una estimación más o menos aproximada para la Atenas del siglo V —pongámonos en la década de los treinta, en los años del esplendor de Pericles, recién terminado el Partenón, cuando Sócrates contaba treinta y dos años de edad— podría arrojar las siguientes cifras: 40.000 ciudadanos que juntamente con sus mujeres e hijos elevarían la cifra hasta 160.000; 20.000 extranjeros libres residentes, denominados *metecos,* que con sus familias nos llevarían hasta, pongamos, 60.000, y una población aproximada de 80.000 esclavos. Todo esto nos permite calcular, en números redondos, unos *trescientos mil habitantes* para la Atenas de mediados del siglo V.

Comparado con la totalidad de la población ateniense, el número de ciudadanos resulta más bien escaso, entre la séptima y la octava parte del total de aquella. Esta proporción variaba de unos estados a otros —el número de esclavos podía ser sensiblemente menor en otras ciudades— pero en todos los casos *los ciudadanos siempre fueron una pequeña minoría* respecto del conjunto de la población. Por lo demás, el número de ciudadanos, considerado absolutamente, resultaba realmente excesivo en Atenas si lo comparamos con la media de ciudadanos de otros estados (en Esparta eran cinco mil), y si lo comparamos con el número de los mismos que solía considerarse ideal para el funcionamiento de una ciudad (Platón, en las *Leyes,* 771 A, propone como ideal la cifra de cinco mil cuarenta ciudadanos). En la teoría y en la práctica un número

excesivo de ciudadanos hacía inviable el funcionamiento de la asamblea a que todos ellos tenían el derecho de asistir.

Los residentes libres, no ciudadanos, los *metecos*, constituían el grupo de extranjeros (generalmente griegos) dedicados a diversas actividades profesionales. Al no ser ciudadanos, carecían de los derechos políticos correspondientes, si bien mantenían ciertas obligaciones para con el estado (militares y económicas: entre otras, pagaban un impuesto de residencia). Estaban excluidos del derecho de adquisición y posesión de la tierra (excepto por privilegio especial), pero gozaban de libertad y seguridad jurídicas en el ejercicio de sus actividades y profesiones. Este conjunto de la población adquirió una notable importancia económica en aquellas ciudades en que el comercio y la industria alcanzaron un desarrollo apreciable.

Estaban, en fin, los esclavos, dedicados fundamentalmente a trabajos de todo tipo. La existencia de la esclavitud en Grecia ha favorecido la opinión errónea (excepto para el caso de Esparta) de que solamente trabajaban los esclavos, mientras los ciudadanos se dedicaban a la holganza y a la política. También la mayoría de los ciudadanos debían trabajar para vivir, y el pequeño artesano o el pequeño agricultor trabajaban duramente, tal vez ayudados por algún esclavo. Había, por lo demás, esclavos privados y públicos. De estos últimos, algunos se empleaban en tareas públicas (puestos auxiliares en la administración, etc.) mientras que otros eran alquilados a la industria privada, especialmente a la minera en el caso de Atenas. Si se exceptúan los mineros, la vida de los esclavos no era excesivamente dura en Atenas donde, por lo general, recibían un buen trato. Aunque, ciertamente, un esclavo bien tratado no deja por ello de ser un esclavo.

2. La ciudad-estado y los órganos de gobierno

Desde el punto de vista político y administrativo, cada ciudad se gobernaba a través de tres órganos:

la asamblea, el consejo y un grupo de magistrados sobre los que recaían ciertas funciones y cargos de carácter unipersonal. La existencia de estos tres órganos es una constante en todos los estados griegos.

En realidad, esta *organización formal* de gobierno *se remonta* en Grecia a épocas muy remotas, en último término, *hasta las monarquías tribales premicénicas* típicas de las comunidades indoeuropeas. En estas comunidades el mando supremo correspondía al rey de la tribu. La tribu, a su vez, se componía de *fratrías* * y las *fratrías*, de clanes. El rey ostentaba funciones supremas de carácter religioso, militar y judicial, asistido por un consejo de ancianos, seguramente los jefes de los distintos clanes de la tribu. El rey y el consejo habían de contar de un modo u otro, a su vez, con la asamblea del ejército, con la asamblea del pueblo en armas. Una estructura semejante adoptaron también las monarquías micénicas. A la caída de éstas, la organización social volvió a recaer en formas de monarquía tribal hasta la emergencia de la ciudad-estado a que ya nos hemos referido.

No cabe duda de que esta forma de organización se adaptaba a las necesidades de comunidades tribales de vida guerrera y hábitos migratorios. Por ello debió de resultar un modelo organizativo igualmente eficaz para las primeras migraciones hacia las costas del Asia menor: cada grupo migratorio contaría con *un jefe* supremo de la expedición y con *un conjunto de líderes* de los distintos subgrupos integrantes de la misma (consejo). Aquél y éstos, por lo demás, habrían de contar con la *totalidad de la masa expedicionaria* (asamblea) a la que informarían y darían cuenta de las decisiones adoptadas que afectaran a la expedición.

2.1. La asamblea

A partir de la consolidación de las ciudades-estado, la asamblea vino a convertirse en la expresión fundamental de la *polis*, entendida como *comunidad de los ciudadanos*, hasta el punto de que el rasgo elemental mínimo que define la plena ciudadanía es *el derecho a*

ser convocado y a participar en la asamblea. (La palabra «ecclesia» —de la cual deriva «iglesia» y con la cual los atenienses designaban la asamblea— está emparentada de raíz con un verbo griego que significa «convocar».)

Ciertamente, *la composición y el número de miembros* de la asamblea *diferían* notablemente de unos estados a otros, y dentro del mismo estado, de unos regímenes políticos a otros. Así, por citar un ejemplo ilustrativo, en la Atenas democrática de Pericles, en el momento para el cual establecíamos anteriormente la cifra de cuarenta mil ciudadanos, todos ellos tenían derecho a participar en la asamblea. Poco más de dos décadas después triunfaría temporalmente un golpe oligárquico (411) que instauró una asamblea de cinco mil ciudadanos solamente. Baste esta referencia para ilustrar una regla de conducta seguida por los partidarios de las oligarquías, consistente en reducir el número de los miembros de la asamblea, estableciendo requisitos de situación social para la pertenencia a la misma y limitando con ello tal derecho a ciertos grupos de ciudadanos.

Por lo demás, no solamente variaban el número y composición de la asamblea, sino también *sus atribuciones y funcionamiento*. En el pasado remoto, en las monarquías tribales premicénicas, así como en las postmicénicas (tal como aparecen reflejadas en los poemas homéricos), la asamblea no era convocada de modo regular. Tampoco tenía capacidad decisoria: se limitaba a mostrar si estaba de acuerdo o no con las propuestas del rey o del consejo sin que su opinión vinculara a aquéllos. Se desconocía, en fin, la votación como procedimiento de aprobación y repulsa: éstas se expresaban a gritos y la intensidad del griterío indicaba el grado de asentimiento o rechazo que la propuesta merecía a la asamblea del pueblo en armas.

El desarrollo político ulterior fue fijando el funcionamiento de las asambleas (convocatorias, formas de decisión) a la vez que ampliaba sus atribuciones. En los regímenes democráticos la votación se convirtió en el sistema normal de expresión de la voluntad de los reunidos. (Por el contrario, en Esparta no solía vo-

tarse: la elección de los *éforos* * se hacía a grito pelado.) En los regímenes aristocráticos, por lo demás, el consejo asumía las mayores cuotas de poder en detrimento de la asamblea: de ahí que la lucha entre la aristocracia y la democracia gire, en gran medida, en torno a la conquista y retención de mayores atribuciones por parte de un órgano u otro.

2.2. El consejo

Además de la asamblea existía, pues, un consejo, institución igualmente heredada de las monarquías tribales y sometido a lo largo de la historia griega a transformaciones en cuanto a su composición y competencias.

En las monarquías homéricas —como ya hemos señalado— el consejo estaba constituido por los jefes de los clanes, *por los nobles*. Ejercía una función primordialmente consultiva como órgano asesor del rey. Sus competencias solían extenderse también a lo judicial, especialmente en causas por homicidio. A pesar de que la democracia ateniense despojaría en el siglo V al *Areópago* * de todas sus funciones políticas y judiciales relevantes, éste no perdió nunca su competencia en los delitos de homicidio.

Tradicionalmente, hasta la instauración de la democracia en aquellos estados en que tal régimen llegó a instalarse, el consejo mantuvo su carácter aristocrático y elitista, aun cuando variaran su composición y la forma de acceso al mismo. Obviamente, en las sociedades aristocráticas la pertenencia al mismo resultaba automática, vinculada al nacimiento fundamentalmente. En otros sistemas políticos la asamblea elegía los miembros del consejo, pero la elección solamente podía recaer sobre determinadas clases de ciudadanos que reunieran los requisitos establecidos al efecto. Por lo general, y exceptuados una vez más los sistemas plenamente democráticos, la pertenencia al consejo tenía carácter vitalicio. Todo esto explica el carácter marcadamente conservador del consejo y su resistencia al progreso de la democracia.

2.3. Los magistrados

Ya tempranamente, el rey fue despojado de sus funciones por la nobleza, originándose con ello una diversificación de magistraturas unipersonales. Desde muy pronto aparecen en Atenas tres magistrados: en primer lugar, el *arconte* *, a quien corresponde el más amplio poder político; además, el *basileus* *, al cual se le asignaban funciones específicamente religiosas (la palabra «basileus» significa «rey», de modo que esta magistratura perpetuó nominalmente su ascendencia monárquica); por último, el *polemarco* *, con competencias de carácter militar. Posteriormente (siglo VII) se crearon seis nuevos cargos de magistrados denominados *tesmotetas* *, que asumieron funciones de carácter judicial. Los nueve magistrados recibieron el nombre genérico de arcontes; eran elegidos anualmente y el primero pasó a denominarse *arconte epónimo* *, porque daba nombre al año correspondiente.

Con diferencias en cuanto a los nombres, al número y a las competencias, la institución del arcontado se da igualmente en todos los estados griegos. En la peculiar Esparta, por ejemplo, los *éforos* son cinco y conviven con la institución monárquica, nunca abolida. (Para mayor peculiaridad, había dos reyes sin que sepamos con certeza el origen de esta extraña bimonarquía.) En Atenas, por su parte, el poder político de los arcontes disminuirá en el siglo V, pasando gran parte de sus competencias a manos de los *estrategos* * o generales. Este traslado del poder político de los *arcontes* a los *estrategos* fue consecuencia de las reformas de Clístenes a que nos referimos en el próximo capítulo.

3. La ciudad y el ciudadano

3.1. La ciudadanía y la vida de la ciudad

La experiencia que subyace a la historia de todo pueblo y su interpretación última del ser y del sentido de los fenómenos naturales y de las instituciones hu-

manas suele anidar, latir y conservarse en las palabras fundamentales de su lengua. Una de ellas es la palabra «politeia» (derivada de «polis» que es palabra igualmente esencial de la experiencia del pueblo griego). Por ello, una mirada atenta a sus usos y significados puede ayudar a comprender la experiencia política griega de un modo más genuino que el erudito acumular datos y contemplarlos desde fuera, desde esquemas conceptuales no griegos.

A menudo se ha señalado que «politeia» posee *tres* significados distintos. En primer lugar, significa *el conjunto de los ciudadanos* de la *polis;* en segundo lugar, *la ciudadanía* o nacionalidad, la condición de ciudadano de una ciudad o de otra; por último, «politeia» significa *la constitución,* las leyes de la ciudad. Ya es sorprendente que con una sola palabra los griegos se refieran a estos tres aspectos de la realidad política, cuando nuestras lenguas utilizan un término distinto para cada uno de ellos.

a) La *politeia* * es, pues, en primer lugar, *el conjunto de los ciudadanos.* Ahora bien, la palabra no alude a este conjunto entendido abstractamente como lista del censo o como mero agregado de individuos asociados por vínculos externos de carácter meramente legal, sino al cuerpo de los ciudadanos entendido como un *cuerpo vivo.* Esta expresión —«cuerpo vivo»— no debe ser tomada por no más que metáfora idealizadora: la comunidad de los ciudadanos posee una vida propia, *la vida política. La politeia* es, pues, la comunidad de los ciudadanos en tanto que éstos participan efectivamente en la vida política de la ciudad, en tanto que *participan en el gobierno* de los asuntos comunes. En este sentido utiliza Aristóteles el término cuando establece que «la politeia ha de estar integrada solamente por aquellos que poseen armas» (*Política* IV, 13, 1297b1).

Desde este significado de «politeia» —comunidad de ciudadanos que participan en el gobierno— han de interpretarse, a su vez, los otros dos que hemos señalado: ciudadanía y constitución.

b) Hemos de reconocer que el concepto de *ciudadanía* no es ni uniforme ni claro en Grecia, ni siquiera para los pensadores políticos de la época clásica, incluido Aristóteles. En todo caso, puede decirse que la ciudadanía, *en su sentido más pleno*, no es meramente la inscripción en un registro (aunque implique este y otros requisitos legales) sino *el status caracterizado y definido por la participación en el gobierno*. Jugando con las palabras cabría decir: no se trata simplemente de que alguien puede participar en el gobierno porque es ciudadano, sino al revés: alguien es ciudadano en la medida en que puede participar en el gobierno. Volviendo a la *Política* de Aristóteles, resulta llamativo observar cómo este filósofo se pregunta en un pasaje «si son ciudadanos todos, incluidos los que se dedican a trabajos manuales, o bien es ciudadano solamente aquel que puede participar en los órganos de gobierno» (*Política* III, 5, 1277b34-45). La pregunta resulta llamativa por varias razones: en primer lugar, porque pone de manifiesto que las situaciones reales de participación en el gobierno variaban de unos estados a otros y de unos regímenes a otros (recuérdese la reducción anteriormente aludida de la asamblea ateniense a solamente cinco mil en el año 411); en segundo lugar, porque muestra que el concepto mismo de ciudadano andaba lejos de estar claro; en tercer lugar, porque permite constatar que la reflexión teórica sobre la política giraba en torno a problemas reales de la *polis*. Pero además de todo esto, la pregunta aristotélica patentiza la existencia real de dos clases o categorías de miembros de la *polis*: los que gozaban de ciudadanía plena y los que sólo parcial o imperfectamente gozaban de ella (las mujeres, los niños y a menudo los miembros de ciertas clases sociales inferiores así como los dedicados a ciertos oficios, por más que unos y otros fueran libres y pertenecientes, por nacimiento, a la *polis*). *Los plenamente ciudadanos son*, pues, *los que participan en el gobierno de la ciudad.*

c) «Politeia» significa, en fin, *la constitución*. Pero, una vez más, ésta no ha de entenderse simplemente como un texto jurídico que prescribe derechos y debe-

res, sino como *expresión de la vida de la polis*. Recurriendo de nuevo al juego de palabras, la comunidad de los ciudadanos podría expresarse del siguiente modo: no es que vivamos así porque lo prescribe nuestra constitución; vivimos así, *y* la constitución, nuestras leyes, sancionan esta forma nuestra de vivir. Isócrates caracterizaba a la constitución como «alma de la *polis*» y Aristóteles (*Política* IV, 11, 1295a40) la definía como forma de vida, como «un determinado *modo de vivir* propio de la *polis*».

3.2. Ciudadanía y comunidad

Ser ciudadano es, pues, *participar*. Participar, en primer lugar, en el gobierno de la *polis*. Pero además y esencialmente, participar en aquellas *instituciones* que integran la *polis* y por medio de las cuales el ciudadano se integra en ella. Y también, participar en *la defensa* de la ciudad.

• *Las instituciones*

Las ciudades se constituyeron desde sus orígenes a partir de ciertas instituciones heredadas de la organización social precedente y basadas en estructuras de parentesco. En la base de esta organización social se encuentra *la familia*. Por encima de ésta se halla *el genos** o *clan* que agrupa varias familias vinculadas entre sí por poseer antepasados y cultos comunes. En tercer lugar se sitúa *la fratría** o hermandad («fratría» es palabra relacionada con el término indoeuropeo que significa «hermano», como nuestras palabras «fraterno», etc.). Tal vez originalmente la fratría agrupaba a miembros del mismo clan pero ciertamente llegó a constituir una unidad superior a aquél y vino a agrupar varios clanes. Por último, y en la cúspide del sistema, se halla *la tribu*. (En todas las ciudades griegas los ciudadanos se reparten en tribus y a menudo las mismas tribus aparecen en distintas ciudades. Así, las tres tribus de Esparta existían en muchas otras ciudades dorias; las áticas eran cuatro.)

Evidentemente, estos grupos configuraban una *organización vertical* de la sociedad y, por tanto, favorecían el clientelismo, el poder aristocrático de las familias situadas en la cúspide de clanes y fratrías. De ahí que el asentamiento pleno de la democracia exigiera la neutralización del poder *político* generado por esta estructura. Sin embargo, su significación social y religiosa no desapareció (especialmente de la *fratría*), ya que la incardinación del ciudadano en la *polis* se hacía a través de tales grupos.

La aceptación como miembro de la ciudad implicaba, pues, la previa aceptación en estos grupos y la consiguiente participación en sus tradiciones y cultos. Así, los atenienses eran oficialmente recibidos en el seno de su *fratría* dos veces en su vida, al nacer y al llegar a la mayoría de edad. Solamente tras esta última aceptación eran inscritos en el censo de su *demo**, alcanzando con ello la plena ciudadanía.

Esta forma de incardinación social favorecía una profunda identificación del ciudadano con su comunidad. Y desde esta perspectiva no resulta difícil imaginar el sinsentido que en la época del esplendor de la *polis* podía implicar una situación política como la doble ciudadanía: ¿cómo integrarse, cómo formar parte y participar de costumbres, tradiciones, antepasados y cultos ajenos a las propias raíces? No es de extrañar que la práctica de conceder la doble ciudadanía comenzara a extenderse, como ha subrayado algún estudioso del tema, precisamente cuando la *polis* estaba ya en la hora de su decadencia.

- *La defensa de la ciudad. Las leyes*

En los siglos del florecimiento de la *polis* la condición de ciudadano resultaba inseparable no sólo del deber sino de *la capacidad para defender la ciudad con las armas.* Desde la mayoría de edad hasta la vejez, todos los ciudadanos estaban obligados a tomar las armas si la ciudad los requería para ello. Para comprender el sentido de esto hemos de invertir nuevamente las categorías con que solemos pensar al respecto: no se tiene la obligación de defender la ciudad porque uno es ciudadano; además y más bien, uno es ciudadano en la

medida en que está dispuesto y en condiciones de defenderla con las armas. Desde esta perspectiva adquiere su cabal sentido el texto aristotélico citado según el cual «*la politeia* ha de estar integrada solamente por aquellos que poseen armas». Aristóteles se sitúa en el terreno mismo de los hechos, en la corriente histórica efectiva que se remonta a los orígenes de la asamblea: recuérdese que ésta, originalmente, no es otra cosa que *el pueblo en armas.*

Pero defender la ciudad no es solamente defender sus murallas, sus edificios y sus campos, sino también *defender su forma de vida propia,* cuya expresión es —como veíamos— *la constitución y las leyes.* Heráclito asociaba la defensa de la ley y la defensa de las murallas: «el pueblo ha de luchar en defensa de la ley como quien lucha en defensa de las murallas» (*frag.* 44). Las leyes inspiraban en los griegos profundos sentimientos de *sumisión y respeto* de carácter religioso, y cabe afirmar que tales sentimientos eran comunes a todas las ciudades. Así, Heródoto pone en labios de un espartano, Demarato, las siguientes palabras dirigidas a Jerjes, amo y señor de los persas:

> *los lacedemonios, cuando luchan individualmente, no son peores que ningún otro hombre, pero cuando luchan juntos son los mejores de todos los hombres. Y es que, siendo libres como son, no son totalmente libres: en efecto, su amo es la ley ante la cual sienten un miedo mucho mayor que el que tus súbditos sienten ante ti.*
>
> (VII, 104, 4)

Si volvemos nuestra mirada a Atenas, el ejemplo histórico más ilustre de este respeto y sumisión a las leyes lo encontramos en la persona de Sócrates cuando *prefiere morir antes que transgredirlas,* y el testimonio literario de mayor brillantez al respecto lo encontramos en aquellas páginas de Platón (*Critón* 50A-54D) en que Sócrates dialoga con las leyes que le increpan y tratan de convencerle para que no preste oídos a quien le propone burlarlas para escapar a la muerte. Cabe recordar igualmente aquellas palabras de la Oración Fúnebre de Pe-

ricles: «no infringimos la ley en los asuntos públicos, más que nada, por un *temor respetuoso*» (Tucídides, II, 37).

3.3. Individuo y comunidad

Todo lo anterior nos permite comprender hasta qué punto *los ciudadanos se identificaban con el estado,* con *su* ciudad. Así lo indica su concepción de la ciudadanía como integración y participación en la vida común de la *polis,* en sus órganos de gobierno, en sus instituciones y sus cultos, y como participación en la defensa activa de la ciudad y de su forma de vida. Así lo indica igualmente su concepción de la constitución y las leyes como expresión de esta forma de vida y su respeto y sumisión a las mismas. Todo esto proviene, en definitiva, de que el estado, la ciudad, no es algo distinto de la propia comunidad de los ciudadanos. La ciudad entendida como centro urbano más campo (cuyas características quedaron anteriormente descritas) constituye el hábitat pero no la *polis* propiamente dicha. *La polis es,* esencialmente, *la comunidad misma de los ciudadanos.*

Semejante identificación del ciudadano con su *polis* no anula, desde luego, las potencialidades individuales ni la conciencia que el individuo posee de su propio valor. *No excluye al individuo pero sí que excluye,* en principio, *la interpretación individualista del mismo,* es decir, su concepción como átomo aislado, *fuera* del estado y *contrapuesto* a él. La concepción individualista del individuo supone la ruptura de la inmediatez con que éste vive su pertenencia a la *polis.* Hegel, el filósofo que ha comprendido, tal vez mejor que ningún otro, la esencia de la *polis,* insiste en esta *inmediatez* con que la voluntad de los individuos se identifica con la voluntad colectiva, con la voluntad que él denomina «objetiva». E insiste también en que *esta inmediatez se rompe cuando la reflexión hace que surja la subjetividad,* la libertad subjetiva, como algo contrapuesto a la voluntad objetiva de la *polis:*

La voluntad de los individuos que pertenecen a la comunidad es aún la voluntad objetiva; Atenas es el espíritu real del ciudadano individual. Pero el tiempo de una constitución semejante pasa tan pronto como la voluntad se ha recluido dentro de una conciencia moral interior y ha surgido la división. Puede aparecer extraño este destino del hombre, que consiste en que su punto de vista superior, el de la libertad subjetiva, le arrebate la posibilidad de eso que suele llamarse con preferencia la libertad de un pueblo.

(*Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Revista de Occidente, 1974, p. 454)

Este paso que va de la identificación inmediata del individuo con la *polis* a su afirmación como tal fue dado en el terreno teórico, como veremos, en los sofistas y en Sócrates. He aquí la importancia de la *polis* como marco de referencia para la reflexión teórica, política y moral, de los filósofos del siglo v.

2

Atenas: la democracia y el imperio

La discusión filosófica sobre cuestiones políticas y morales domina los intereses intelectuales en la Atenas del siglo V. ¿Por qué en Atenas y por qué en este siglo precisamente? La respuesta ha de buscarse en los acontecimientos políticos de la época y muy especialmente *en la democracia ateniense,* en su funcionamiento, en sus logros y en sus fracasos.

• La democracia ateniense —la más radical, en muchos aspectos, de cuantas democracias han funcionado en la historia— vive en el ágora y por tanto en el ámbito de la palabra y del discurso. Es, esencialmente, *gobierno por la palabra:* por el ágora pasan cuantas medidas importantes afectan a los intereses de los atenienses, los pros y los contras de las distintas propuestas se discuten en la asamblea, y los miembros de ésta deciden y votan según la convicción que les inspiran las razones aducidas por uno u otro orador. Tal gobierno por la palabra presupone además y garantiza *la libertad de expresión,* la libertad de proponer y con-

trastar libremente opiniones contrapuestas respecto de los asuntos que afectan a la comunidad.

La democracia vive, pues, *en* y *de* la discusión política. Es lógico suponer que la discusión recaería generalmente sobre cuestiones de carácter práctico, sobre la adopción de ciertas medidas concretas. Pero piénsese en cuestiones como las siguientes, con las cuales hubieron de enfrentarse los atenienses: ¿cómo invertir el dinero sobrante que procede de las aportaciones de los miembros de la Liga?; las opiniones de este o aquel filósofo ¿atentan contra la religión de la ciudad y, por tanto, su autor debe ser juzgado por impiedad?; ¿han de restringirse los derechos de ciudadanía a los hijos de padre y madre atenienses?; ¿qué castigo ha de imponerse a los habitantes de tal ciudad sublevada contra Atenas?, etc., etc. Por muy prácticas y concretas que pudieran parecer, estas cuestiones y otras semejantes *tenían que llevar a discusiones de carácter teórico:* ¿qué es lo justo y qué es lo conveniente? ¿hay criterios de justicia aparte del interés? ¿qué es la ley y cuál ha de ser la actitud del ciudadano ante ella? ¿en qué normas se basan —y en qué normas *deben* basarse— las relaciones de los hombres entre sí, de los ciudadanos con su *polis* y de unas ciudades con otras?

La propia práctica llevaba, pues, a la discusión teórica, filosófica, sobre los principios de la política.

• Por otra parte, la democracia ateniense fue el resultado de un *proceso de desarrollo político* llevado a cabo por sucesivas reformas a partir de la obra legisladora de Solón. *La experiencia del cambio político llevaba igualmente a la reflexión teórica.* En primer lugar, todos saben que la legislación constitucional se establece en un momento determinado (sea Solón en Atenas o Licurgo en Esparta o el legislador de turno al que se encarga redactar una constitución para un nuevo asentamiento colonial) y que es ulteriormente revisable, lo que invita a cuestiones teóricas acerca de la naturaleza consensual de la ley y acerca de las consecuencias de esta su naturaleza consensual. En segundo lugar, la evolución misma del régimen ateniense hasta su for-

ma más avanzada de democracia lleva a la discusión de los principios teóricos —participación, igualitarismo— que han dirigido e impulsado el propio proceso de desarrollo democrático. En tercer lugar, en el suelo de Grecia coexisten regímenes políticos distintos y enfrentados entre sí: en el campo de batalla y en el campo del pensamiento se enfrentan los modelos políticos espartano y ateniense. Se tiende así a comparar unos sistemas políticos con otros y a preguntarse por la forma de constitución preferible, por el tipo de *politeia* ideal. Por último, este mismo enfrentamiento tiene lugar en la propia sociedad ateniense donde existen partidarios de una y otra formas de gobierno y la confrontación entre ellos arrastra a la argumentación en el terreno ideológico.

• En la discusión sobre los temas políticos y morales durante los siglos V y IV influye también lo que los griegos consideraron *logros y fracasos* (especialmente los fracasos) *de la democracia ateniense.* Se ha señalado a menudo que casi toda la literatura política de finales del siglo V y del siglo IV es hostil a la democracia. Las críticas a ésta son variadas y en ellas se mezclan a menudo discrepancias de principio con alegatos concretos contra conductas y actuaciones particulares del régimen democrático. De estas críticas resulta particularmente grave —y repetida— la que presenta a la democracia ateniense como una forma de demagogia alimentada en la irracionalidad y en la carencia de principios éticos. El régimen democrático terminó siendo considerado por muchos como responsable de la derrota final en la guerra del Peloponeso, así como de los horrores y errores de la misma. Fuera de este contexto es imposible, como veremos, entender el pensamiento político de Platón.

En el presente capítulo nos ocuparemos de este conjunto de fenómenos y acontecimientos políticos que constituyen no sólo el trasfondo, sino también el punto de referencia de las doctrinas filosóficas de los sofistas, de Sócrates y de Platón.

1. La democracia ateniense

1.1. Solón

A principios del siglo VI, en el año 594, los atenienses recurrieron a Solón «porque la discordia social era violenta y el enfrentamiento entre unos y otros duraba ya mucho tiempo» (ARISTÓTELES, *La constitución de Atenas*, 5). Veintisiete años antes (621) había Dracón redactado sus duras leyes que, a buen seguro, no habían servido sino para consagrar y agudizar el estado de descontento del pueblo contra los nobles.

• *Reformas sociales*

Sabemos poco realmente acerca de la situación social en que Atenas se encontraba cuando Solón fue reclamado como mediador. Sabemos, con certeza, de la prolongada agitación social que acabamos de mencionar. Sabemos igualmente que reinaba una situación de endeudamiento tal vez generalizado y que los préstamos se hacían tomando como garantía a la persona, con lo cual la insolvencia desembocaba legalmente en la esclavitud del deudor. Sabemos, en fin, que el sistema agrario vigente incluía una institución denominada *hectemorado** en virtud de la cual ciertos propietarios de pequeñas tierras, los hectémoros, habían de abonar un sexto de sus rentas a algún noble terrateniente. Todo esto lo sabemos por las reformas que llevó a cabo Solón. Este, en efecto, *canceló todas las deudas* (medida radical, indudablemente), *abolió la norma que permitía tomar a la persona como garantía* en los préstamos (con lo cual quedó asegurado que en lo sucesivo ningún ateniense caería en la esclavitud por impago) y *suprimió el hectemorado.*

Ignoramos, sin embargo, en qué medida estos tres fenómenos (endeudamiento, *hectemorado,* préstamos con la persona como garantía) estaban relacionados entre sí, si es que lo estaban, y desconocemos igualmente el origen del *hectemorado.* Ciertas explicaciones, ya desde la antigüedad, han pretendido vincular los tres fenómenos entre sí: pequeños campesinos acuciados por la necesidad (tal vez a causa de una sucesión

de malas cosechas) se ven obligados a pedir préstamos a sus vecinos más ricos; la imposibilidad de devolver lo prestado los empuja a la situación de hectémoros; finalmente, el impago de la parte correspondiente los arrastra a la esclavitud. Esta explicación, sin embargo, resulta poco convincente: ¿para qué el hectemorado como paso intermedio si el acreedor podía directamente, tras el primer impago, disponer de la persona del deudor reduciéndolo a esclavitud?; ¿cómo explicar que un campesino no pague la sexta parte de su cosecha si tal cantidad es independiente de la abundancia o escasez de lo cosechado?

Estas dificultades han favorecido la hipótesis de que, tal vez, el hectemorado tuvo un origen distinto, remontándose a un período remoto en que *el pequeño campesino pagaba así la protección* que le aseguraba el vecino noble. Sea este su origen o cualquier otro, lo cierto es que el *hectemorado se había vuelto anacrónico* y vejatorio a finales del siglo VII, transformadas ya las tácticas de la guerra gracias al predominio de la infantería, de las falanges de *hoplitas.* Los días de la caballería, cuando la guerra era asunto de los nobles, habían quedado atrás. El protagonismo de la guerra y de la defensa se había extendido a los hombres armados de a pie, muchos de los cuales serían, presumiblemente, hectémoros. Y puesto que la participación en la defensa se vinculaba estrechamente a la ciudadanía en Grecia (como hemos subrayado en el capítulo anterior), es de suponer que los hoplitas reclamaran una *mayor igualdad* respecto de la nobleza y una *mayor participación* en el gobierno de la *polis.*

La crisis, por lo demás, debió de ser compleja puesto que la reforma de Solón no se limitó a las medidas socioeconómicas indicadas, sino que se extendió a la organización política. El desarrollo de la industria (especialmente la cerámica), de la navegación y del comercio crearía seguramente nuevos ricos (muchos de ellos pertenecientes a la nobleza, como el propio Solón) y la nueva aristocracia del dinero debió reclamar su puesto junto a la aristocracia de la sangre. El juego de los intereses y de las influencias de unos y otros obligó, de este modo, a reformar las instituciones de la ciudad.



Solón (copia romana de un bronce griego en el Museo Nacional de Nápoles).

• *Reformas políticas: clases sociales y gobierno*

Tomando la renta como criterio, Solón dividió el censo ateniense en *cuatro clases* sociales. (Este recurso a criterios económicos muestra, una vez más, hasta qué punto las estructuras atenienses estaban en crisis, por más que muchos de los nuevos ricos siguieran siendo miembros de la nobleza tradicional.) La clase inferior, la de los *thetes**, estaba compuesta por aquellos atenienses cuya renta no alcanzaba las doscientas medidas. A continuación estaban los *zeugitas** (literalmente, «los que tienen un par de bueyes», un par de labor) cuya renta superaba las doscientas medidas sin llegar a las trescientas. Por encima de éstos, los *caballeros* alcanzaban una renta de trescientas a quinientas medidas. Por último, la cúspide social estaba ocupada por los *pentacosiomédimnos** (literalmente, «los de quinientas medidas») cuya renta alcanzaba el número de medidas que su nombre indica.

Sobre la base de esta clasificación censitaria, la participación en los órganos tradicionales de gobierno quedó establecida del siguiente modo: los cargos de *arconte* y tesorero se reservaban a los miembros de la clase económica más alta; el resto de las magistraturas y cargos quedaba abierto, además, a los miembros de las dos clases siguientes, caballeros y *zeugitas*. Todos, en fin, incluidos los *thetes,* tenían acceso a la asamblea. En cuanto al Consejo del *Areópago**, retuvo sus funciones de carácter religioso y judicial, así como su papel de guardián de la constitución y de las leyes. Su composición, sin embargo, fue alterada: en lo sucesivo los *arcontes,* una vez cumplido su mandato, formarían parte de él.

De mayor trascendencia aún para el futuro de la democracia resultaron *las tres innovaciones,* introducidas por Solón, dos de ellas consistentes en la creación de nuevas instituciones y la tercera de carácter procedimental.

En primer lugar, Solón *creó los tribunales de apelación.* En ellos participaban *todos* los ciudadanos de entre los cuales se designaban sus miembros *por sorteo.* Puesto que todos los ciudadanos intervenían en la elec-

ción de los magistrados y todos ellos podían acusarlos y juzgarlos a través de los tribunales, el pueblo se encontró en condiciones de controlar los asuntos públicos. *Con esta nueva institución indicaba Solón —y lo abría— el camino hacia la democracia:* el propio Aristóteles, al hacer balance de su obra, subraya este aspecto como uno de los de mayor alcance democrático, de los que más contribuiría a «aumentar la fuerza de la plebe, la apelación al tribunal, ya que cuando el pueblo es el dueño del voto se convierte en el dueño del gobierno» (*La constitución de Atenas,* 9).

En segundo lugar, Solón *creó un Consejo de cuatrocientos miembros,* cien por cada una de las cuatro tribus, tal vez elegidos por éstas, tal vez designados entre ellas por sorteo. No sabemos con certeza si a este consejo tenían acceso todos los ciudadanos, incluidos los *thetes,* o si éstos quedaban excluidos de él. Su función fundamental consistía en la deliberación previa a las sesiones de la asamblea. En lo sucesivo, el Consejo de los cuatrocientos serviría como contrapeso y limitación a los poderes del *Areópago.*

Por último, y desde el punto de vista procedimental, Solón *introdujo el sorteo,* sin duda para contrarrestar las influencias tradicionales de las familias dominantes en clanes y *fratrías.* El sistema de sorteo se aplicaba posiblemente a los miembros del consejo y seguramente a los tribunales y al arcontado. (En este último caso, cada tribu proponía diez candidatos y los arcontes se designaban por sorteo entre los cuarenta candidatos propuestos.) *La utilización del sorteo será otro de los rasgos de la democracia ateniense* y con él se acentuará la tendencia de ésta al igualitarismo.

No es fácil enjuiciar la figura de Solón, moderado y conservador según unos y partidario radical de las clases populares según otros. En sus poemas, Solón se presenta a sí mismo manteniéndose con firmeza entre los grupos contendientes e inspirándose en principios de equidad y de igualdad de los ciudadanos ante la justicia. Quienes lo consideran un moderado llegan, incluso, a dudar de que creara el consejo de los cua-

trocientos y de que introdujera el sorteo en la designación de los arcontes. Las fuentes con que contamos, sin embargo, son explícitas y claras al respecto. Su obra parece la de un radical. En ella, en efecto, está la semilla del desarrollo ulterior de la democracia que culminará en el siglo v.

Solón contribuyó más que nadie a que en los atenienses se interiorizara ese respeto a las leyes que en el capítulo anterior destacábamos como rasgo característico de la vida de las ciudades-estado. Tras hacer *escribir* su código, se ausentó de Atenas durante diez años para obligar a los atenienses a interpretar la ley escrita por sí misma y a atenerse a ella sin recurrir al legislador. Durante cerca de cien años no se retocaría su constitución y parece razonable pensar que las reformas ulteriores fueron, en realidad, sucesivas profundizaciones en el desarrollo de los principios que animaban la legislación de Solón.

1.2. De Solón a Pericles

A su regreso a Atenas, Solón vivió aún lo suficiente como para presenciar entristecido el resurgimiento de los enfrentamientos civiles y el ulterior establecimiento de una *tiranía* que se prolongaría durante medio siglo, primero bajo Pisístrato, su instaurador (561-528) y a continuación bajo Hipias, el hijo de éste (528-510). Con la palabra «tiranía» los griegos no designaban un régimen político especial sino *la toma del poder por la fuerza* al margen de los mecanismos legales previstos por la constitución. Los tiranos solían respetar las leyes y el funcionamiento de las instituciones, si bien procuraban servirse de ellas para reforzar su propio poder y para neutralizar a las familias nobles rivales. Durante la tiranía funcionaron, pues, la asamblea, el consejo y los tribunales, y los atenienses tuvieron ocasión de acostumbrarse a la participación y al ejercicio de la actividad politicoadministrativa. Los años de Pisístrato fueron, por lo demás, de expansión y prosperidad, lo que explica que los atenienses aceptaran la continuación de la tiranía por parte de su hijo Hipias.

Con la intervención de Esparta, la tiranía cayó en el año 510, año en que *la designación de los arcontes comienza a hacerse por elección* y no por sorteo, contra lo que seguramente estableciera Solón. Al derrumbamiento de la tiranía había colaborado Clístenes, de la familia de los Alcmeónidas, que había sufrido destierro durante aquélla. En el año 507 se hizo Clístenes con el poder «tras atraer hacia su bando al pueblo». Inmediatamente acometió un conjunto de reformas administrativas y políticas que darían nuevo impulso a la democracia.

Siete años después de que comenzara el siglo VI (594-593) había legislado Solón. *Y siete años antes* de que el siglo terminara (507) emprendía Clístenes su reforma constitucional.

• *Las reformas de Clístenes*

La reforma territorial y administrativa de Clístenes comenzó por conferir la máxima importancia al *demo** o municipio (aldea o barrio, según los casos) que no sólo vino a convertirse en el núcleo básico de una administración democratizada (cada *demo* contaba con su asamblea y ésta elegía anualmente un *demarco** o alcalde, un concejo y el resto de los funcionarios municipales) sino que llegó a ser *la unidad básica de integración y participación en la polis* (los atenienses adquirían la ciudadanía al ser admitidos y registrados en su *demo* y la pertenencia a éste era hereditaria, independientemente del lugar de residencia. A través del *demo* se accedía, además, al consejo y a las magistraturas del estado).

Los más de un centenar de *demoi* que componían el Atica fueron, a su vez, agrupados en *unidades territoriales de nueva creación* que se denominaron *tritias**, instituyéndose *treinta tritias en total*. Las tritias se dividieron en tres tipos: urbanas, interiores y costeras, atendiendo a su situación geográfica: diez eran, pues, las *tritias* interiores, diez las costeras y diez las urbanas. Por último, *se crearon diez tribus* y a cada tribu se le asignó una *tritia* de cada clase, tres en total, una urbana, una interior y una costera.

Es difícil conjeturar cuál era la intención de Clístenes al institucionalizar semejante composición de las tribus convirtiéndolas en agrupaciones artificiales de *tritias* heterogéneas y a menudo separadas geográficamente. Tal vez buscaba Clístenes afianzar el predominio de su propia familia. O tal vez era un demócrata convencido y lo que pretendía era quebrantar la influencia política que las familias más poderosas seguían reteniendo en virtud de la estructura vertical de clanes y *fratrías* a que nos hemos referido ya en el capítulo anterior. Esto último fue, desde luego, lo que resultó de su reforma y con ello se promovió un avance fundamental de la democracia.

Clístenes introdujo, además, *importantes reformas de carácter político.* En consonancia con la nueva estructura territorial *procedió a reformar el consejo.* Este pasó a contar con quinientos miembros (cincuenta por cada una de las diez nuevas tribus) en lugar de los cuatrocientos establecidos por Solón (cien por cada una de las cuatro tribus). Para la designación de los quinientos se estableció un sistema similar al sorteo solónico: sorteo entre una lista de candidatos elegidos por los *demoi* que, como anteriormente hemos señalado, adquirían con la reforma un papel político prominente.

Clístenes introdujo, en fin, *dos medidas más* que con el tiempo tendrían una notable incidencia en la política ateniense. La primera de ellas, de carácter militar, consistió en que *cada una de las diez tribus aportaría un escuadrón de hoplitas,* lo que llevó a la necesidad de designar diez *estrategos* o generales: cuando más adelante se establezca el sorteo como sistema de designación de los *arcontes,* el protagonismo político pasará a manos de los estrategos —designados por elección— y las atribuciones de los *arcontes* quedarán limitadas al ámbito de la administración. La segunda medida a que nos referimos consistió en el establecimiento del *ostracismo,* procedimiento legal que permitía a la asamblea votar, una vez cada año, el destierro de cualquier líder político cuya presencia y actividades constituyeran, a juicio del pueblo, una amenaza para la ciudad. Los ate-

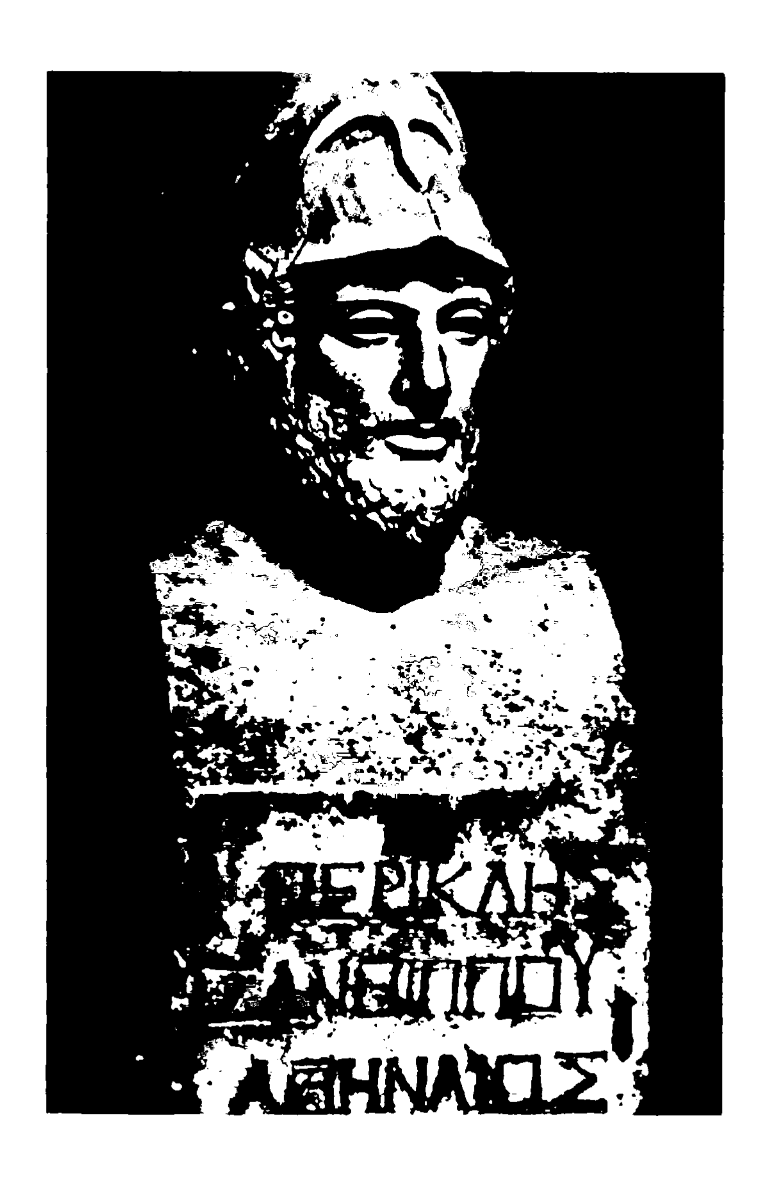
nienses hicieron, en líneas generales, un uso moderado de este mecanismo y no lo utilizaron por primera vez hasta veinte años después de su instauración por Clístenes.

En el año 487, dos décadas después, por tanto, de la obra reformadora de Clístenes, comenzarían a dejarse sentir los efectos políticos de ambas medidas: en este año se votó por primera vez el *ostracismo*, y en este año también (seguramente bajo la inspiración de Temístocles) se estableció el sistema de sorteo para el arcontado, con lo cual los estrategos o generales comenzaron a adquirir definitivamente el protagonismo en el gobierno de la ciudad.

• *Las reformas de Efialtes y Pericles*

Desde las reformas de Clístenes hasta las nuevas reformas promovidas por el líder demócrata Efialtes (462) pasaron cuarenta y cinco años y pasaron también muchas cosas. En primer lugar, *el enfrentamiento con el imperio persa* con sus decisivos episodios y batallas. En la primera de las guerras médicas tuvo lugar la batalla de Maratón (490) en la cual los *hoplitas* atenienses, ayudados por un pequeño contingente de Platea, derrotaron a los invasores persas. Posteriormente se produjo la gran alianza de los griegos (481) bajo el liderazgo espartano, tras la cual se completó la derrota de los persas en las batallas más importantes de la segunda guerra médica: Salamina (480) y Platea y Micala (479). De la victoria sobre los persas salió Atenas enormemente fortalecida en su poder y en su prestigio, y sus éxitos militares aumentaron la confianza del *demos** en sí mismo.

En segundo lugar y en estrecha relación con las guerras médicas, *estos años asistieron al aumento y consolidación del poderío naval ateniense*. Su máximo impulsor fue Temístocles, el artífice de la victoria naval de Salamina y hombre «dotado de una gran penetración del futuro», al decir de Tucídides. Años antes de esta batalla conseguía Temístocles imponer un cambio de rumbo en la política ateniense concediendo definitivamente la preferencia al dominio del mar sobre el ejército de tierra. El año 482 se descubrió un nuevo filón



Pericles (Vaticano).

de plata en las minas de Laurión. Frente a la propuesta de repartir los beneficios entre los ciudadanos, Temístocles propuso —y consiguió— que se invirtieran en la construcción de nuevos barcos. Dos años más tarde, en los días de Salamina, Atenas contaba ya con una escuadra de doscientas naves y cuatro años más tarde el establecimiento de la liga de Delos (478) permitiría a Atenas acrecentar su poderío naval hasta convertirla en la primera e indiscutida potencia marítima.

La política naval ateniense dio *ocupación*, en las filas de remos y en los astilleros, a los ciudadanos de la clase inferior, a los *thetes*. Y no sólo les dio ocupación sino también *protagonismo*. No es de extrañar, por lo tanto, *que esta clase popular se constituyera en partidaria incondicional del régimen democrático* definitivamente comprometido en su política naval e imperialista. Aunque es difícil calibrar la influencia que este surgimiento de las clases más populares pudo ejercer en la radicalización de la democracia, tal influencia debió dejarse sentir, sin duda alguna, del mismo modo que siglo y medio antes el surgimiento de los *hoplitas* había propiciado las reformas de Solón.

•

La década de los sesenta presenció, en fin, el proceso de distanciamiento entre Atenas, poderosa por mar, y Esparta, la de los ejércitos invencibles de tierra. Durante esta década los atenienses se debatieron entre dos opciones posibles para su política exterior: mantener buenas relaciones con Esparta concentrándose en la continuación de la guerra contra el persa, o bien, considerar a Esparta como el mayor enemigo potencial de Atenas y, por tanto, prepararse para una eventual guerra contra ella. Defensores de lo primero eran los aristócratas y su líder Cimón, prestigioso general que fue puesto al frente de varias expediciones. La segunda línea, sostenida por el partido de los demócratas, recogía la herencia de Temístocles y su principal sostenedor era Efialtes.

El año 462, mientras Cimón se hallaba ausente de Atenas al frente de una expedición naval, Efialtes logró introducir una serie de *leyes que limitaban drásticamente los poderes del Areópago*. Desde los tiempos de

Solón y a pesar de las sucesivas reformas, este Consejo de origen aristocrático y tradicionalmente conservador, había retenido importantes atribuciones de carácter político. La reforma de Efialtes redujo éstas a la jurisdicción en los delitos de homicidio y a ciertas prerrogativas de carácter meramente religioso. El resto de sus competencias —garantizar la constitución, vigilar la administración pública y juzgar a los magistrados— fueron transferidas a la asamblea, al consejo y a los tribunales.

Estas medidas, juntamente con la implantación de una remuneración diaria para los jurados, ampliaban aún más el poder del *demos*. Con ellas inauguraba Efialtes una década de sucesivas reformas a las que no le fue posible asistir pero que fueron realizadas por políticos de su círculo, especialmente Pericles. A su vuelta a Atenas, Cimón pretendió dar marcha atrás y evitar esta liquidación política del Aerópago: intentó la reforma de la reforma pero no consiguió su propósito. El año siguiente, 461, constituye una fecha importante para la historia de Atenas: Cimón sufrió el *ostracismo* y el destierro. Efialtes fue asesinado, y las hostilidades entre Atenas y Esparta se hicieron inevitables al concertarse una alianza entre Atenas y Argos, enemigo tradicional de Esparta en el Peloponeso.

Muerto Efialtes, se abría la larga época de predominio absoluto de Pericles en la política ateniense. De la mano de éste, la democracia se extendió y radicalizó definitivamente.

En primer lugar, *se radicalizó la práctica del sorteo*. Si bien el sorteo había sido introducido ya por Solón, tanto éste como Clístenes habían mantenido un sistema mixto de designación: el sorteo recaía sobre una lista de candidatos previamente designados por medio de una elección. *Esta elección previa de los candidatos fue suprimida* y tanto los magistrados como los miembros del consejo fueron en lo sucesivo sorteados directamente. Además, el arcontado fue abierto a los ciudadanos de la tercera clase, los *zeugitas*, hasta entonces excluidos de estas altas magistraturas. (Bien es cierto que esta medida carecía de importancia real puesto que

el poder político efectivo no estaba ya en manos de los *arcontes* sino en manos de los *estrategos*).

En segundo lugar, *se extendió la paga diaria* a todos los magistrados y cargos elegidos por sorteo, por tanto, a los miembros del consejo y a los *arcontes*.

Con estas medidas quedó definitivamente configurada la democracia ateniense, una democracia que durante los siguientes cincuenta años se enfrentaría a la tarea de administrar un imperio y de mantener una guerra larga y sangrienta contra Esparta.

2. El imperio ateniense y la guerra del Peloponeso

2.1. El imperialismo de Atenas

Cuando comienza la década de los cincuenta, al estallar la primera guerra entre Atenas y Esparta que duraría catorce años (459-446), Atenas se hallaba al frente de la poderosa Liga de Delos. Esta había sido fundada en el año 478-477, un año después de la victoria griega sobre los persas en Platea y de la consiguiente retirada de éstos. Su objetivo era mantener una flota que garantizara la seguridad de sus miembros y continuara la lucha contra el persa. El centro de la Liga era la isla de Delos donde estaba depositado el tesoro de los confederados. Originalmente se establecieron *dos tipos de aliados:* los que contribuían con barcos (las grandes islas de Naxos, Tasos, Samos, Lesbos y Quíos) y las que contribuían con dinero, fundamentalmente estados pequeños y que preferían no ver a sus ciudadanos embarcados en las operaciones militares de la flota aliada.

La Liga, que originalmente había surgido como coalición entre iguales, *se convertiría pronto en un imperio* administrado y controlado con mano dura por Atenas. Los años 471-470 fueron testigos de dos acontecimientos reveladores de esta evolución. De una parte, la ciudad de Caristo (al suroeste de Eubea) fue sometida y obligada por la fuerza a entrar en la Liga. De otra parte,

la isla de Naxos pretendió salirse de ella: fue sitiada y obligada a rendirse, sustituyendo la aportación en barcos por el pago del tributo. Tucídides, siempre crítico con el proceder imperialista ateniense, dice que Naxos «fue la primera ciudad aliada que fue esclavizada contra lo estatuido, mas luego también lo fueron las demás una a una» (I, 98).

Ambos acontecimientos resultaban significativos. En primer lugar, los hechos ponían de manifiesto la pérdida de autonomía de los miembros de la Liga, su situación de «soberanía limitada». En segundo lugar, además de los miembros libres que aportaban barcos y los miembros libres que aportaban dinero, se establecía un nuevo y *tercer tipo de aliados:* los miembros vasallos o *sometidos* cuyo número se incrementaría en lo sucesivo.

Entre tanto, la Liga cumplía sus objetivos y lograba una victoria definitiva sobre los persas junto al río Eurimedonte (468). Tal vez esta victoria hizo pensar a más de un aliado que la Liga comenzaba a ser innecesaria, tal vez más de uno de ellos consideraba ya excesiva la carga que suponía pertenecer a la misma. Lo cierto es que tres años más tarde (465) y con motivo de un conflicto de intereses con Atenas, Tasos pretendió abandonar la Liga. Los resultados fueron los mismos que en el caso anterior de la isla de Naxos. Como serían los mismos en la revuelta de Samos (440-439), isla que protagonizó el tercer gran intento de rebelión contra Atenas con anterioridad a la guerra del Peloponeso.

La política imperialista de Atenas se vio impulsada y acrecentada por sucesivas medidas tomadas bajo Pericles, elegido estratego por vez primera el año 454. Este mismo año *el tesoro de la Liga fue trasladado* de Delos a Atenas con lo cual ésta adquirió el control absoluto sobre el dinero recaudado. Durante los años siguientes, especialmente en el período de paz que medió entre el fin de la primera guerra y el comienzo de la del Peloponeso (446-431), se produjo una importante acumulación de reservas. Pericles consiguió que se aprobara utilizar estas reservas para financiar las obras de la Acrópolis. Los debates de la asamblea fueron aprovechados por sus enemigos políticos, especialmente Tu-

cídides, el homónimo del historiador, para atacar la política de Pericles respecto de los aliados. Plutarco formula estas críticas de la siguiente manera:

> *Nuestro pueblo ha caído en el descrédito y se ve difamado por haber trasladado de Delos aquí el dinero común de los griegos. Antes tenía el pueblo la más apropiada de las excusas para contestar a quienes lo acusan por ello, a saber, que sacó de allí el dinero común por miedo a los bárbaros para guardarlo en lugar seguro, pero Pericles ha hecho imposible tal excusa. Y la Hélade se siente ultrajada con un ultraje terrible y a todas luces tiranizada cuando contempla cómo las contribuciones que le han sido impuestas para la guerra son utilizadas por otros para cubrir de oro y adornos nuestra ciudad como si se tratara de una mujer disoluta, añadiéndole piedras preciosas y costosas estatuas y templos que cuestan miles de talentos...*
>
> (PLUTARCO: *Vida de Pericles*, 12)

Pericles, por su parte, argumentaba del siguiente modo:

> *Los aliados no aportan ni caballos ni barcos ni hoplitas, sino solamente dinero que pertenece no a quien lo da, sino a quien lo recibe con tal de que éste cumpla aquello para lo cual lo recibe. Y una vez que la ciudad se ha equipado suficientemente con lo necesario para la guerra, es justo que lo que sobra lo destine a obras tales que, una vez terminadas, le proporcionarán gloria eterna, y mientras se están realizando, proporcionan auténtica abundancia dando lugar a todo tipo de actividades y a las más variadas ocupaciones.*
>
> *(Ibídem)*

Una y otra argumentaciones reflejan puntos de vista distintos sobre la naturaleza de la Liga. Para los enemigos de Pericles (en Atenas y sobre todo fuera de Atenas) es una *alianza entre iguales* con un *único fin*, la guerra. Pericles, sin embargo, veía la Liga de otro modo, como una especie de *contrato de protección* entre Atenas y sus aliados. Atenas cumple su parte del

contrato y tiene derecho a utilizar para *su* provecho y grandeza las oportunidades que le brinda la Liga. Pericles asume las obligaciones de Atenas pero subordina todo ello al engrandecimiento de la ciudad.

Pericles adoptó otras medidas encaminadas a afianzar el dominio ateniense sobre la Liga. *Abolió las monedas locales* declarando oficial la ateniense dentro de la Confederación. Además, *Atenas asumió la jurisdicción* en los casos de pena de muerte, exilio, expropiación o pérdida de los derechos civiles, lo que supuso una nueva limitación de la soberanía de las ciudades aliadas. En general, *favoreció el establecimiento de gobiernos democráticos*, proatenienses, lo que se presentaba como injerencia en los asuntos internos de los demás. Con todo, la medida que seguramente debió de resultar más odiosa fue *el establecimiento de cleruquias**, es decir, guarniciones atenienses en territorio de los aliados. En el año 447, el mismo año en que comenzaban las obras del Partenón, despachaba Pericles la primera cleruquía hacia Eión. Después vendrían muchas más.

Todo esto confirmaba la opinión de que Atenas actuaba imperialistamente y de que *se había convertido en el tirano de sus aliados*. Tucídides afirma que, al estallar la guerra del Peloponeso,

> *la simpatía de las gentes estaba con mucho a favor de los lacedemonios, tanto más que decían que su intento era libertar a Grecia. ... Tanta indignación tenían los más contra los atenienses, los unos porque querían librarse del imperio y los otros porque temían ser reducidos a la condición de vasallos.*
>
> (TUCÍDIDES: II, 8)

En esto del odio a Atenas había, sin duda, un tanto de propaganda alimentada por los partidarios de regímenes no democráticos y hay razones para suponer que el trato que Atenas dispensaba a sus aliados no era, por lo general, peor que el que Esparta dispensaba a los suyos. Pero había también un tanto importante de verdad. El rencor hacia Atenas debía existir, pues el propio Pericles lo reconoce en el discurso que pronun-

ció en el segundo año de la guerra en el cual, según Tucídides, decía:

> *...no penséis que lucháis por una sola cosa, impedir que vuestra libertad se convierta en esclavitud, sino también por evitar la pérdida de vuestro imperio y el peligro resultante de los odios que os atrajisteis en el mando. Ni siquiera os es posible deponerlo, si es que alguno en la hora presente, temeroso, lo propone por pacifismo... pues lo habéis convertido ya en una tiranía, cosa cuya consecución se considera injusta, pero el renunciar a ella, peligroso.*
>
> (TUCÍDIDES: II, 63)

Además de reconocer la situación de odio a Atenas, en el discurso se reconoce que el imperio se ha convertido en una tiranía. Además, en estas palabras se reconoce la injusticia inicial. En cualquier caso, por estos años *ya era moneda corriente la teoría, difundida por los Sofistas, de que no hay más justicia que el dominio del más fuerte*. Así, mientras los lacedemonios y sus aliados celebraban reuniones para decidir si declaraban o no la guerra a Atenas, una delegación ateniense podía dirigirse a aquéllos en los siguientes términos:

> *Por tanto, no hemos hecho nada digno de extrañeza ni fuera de la naturaleza humana al aceptar un imperio que se nos daba y no abandonarlo cediendo a los tres motivos más fuertes: la honra, el miedo y el interés; dado, por otra parte, que en esto no hemos sido los primeros, sino que siempre ha sido normal que el más débil sea reducido a la obediencia por el más poderoso, y que además creemos ser dignos de ello, y a vosotros mismos os lo parecíamos hasta que ahora, calculando vuestros intereses, utilizáis el lenguaje de la justicia que ninguno, siéndole posible adquirir algo por la fuerza, ha tomado en consideración rehusando por ello una ventaja.*
>
> (TUCÍDIDES: I, 76)

La crueldad de los comportamientos y la apelación al derecho del más fuerte se recrudecerán a lo largo de la guerra, especialmente tras la muerte de Pericles y el advenimiento al primer plano político de los denominados *demagogos*.

2.2. La guerra del Peloponeso y los demagogos

• Entre los múltiples acontecimientos y vicisitudes que jalonan la guerra del Peloponeso, *merecen destacarse dos episodios* especialmente significativos para nuestro propósito: la sublevación de Mitilene (428) y la conquista de la isla de Melos (416).

El episodio de la sublevación de Mitilene, socio libre de la Liga, presenta caracteres dramáticos. Como castigo por la sublevación, la asamblea ateniense acordó la ejecución de *toda* su población masculina adulta y la esclavización de *todos* sus niños y mujeres. Los atenienses debieron, sin embargo, arrepentirse inmediatamente de tan cruel decisión ya que al día siguiente volvió a reunirse la asamblea y se revocó el acuerdo limitándose la pena de muerte a mil prisioneros, los principales instigadores de la revuelta. El comportamiento ateniense presenta dos aspectos dignos de consideración: la extrema dureza del castigo inicialmente impuesto y las argumentaciones que se esgrimieron en la asamblea.

A la aprobación del primer castigo, cruel y desproporcionado, debieron colaborar distintos factores, más quizá el miedo que el deseo de venganza. Miedo a que el ejemplo de Mitilene cundiera entre los aliados, miedo provocado por la presencia en el Egeo de naves peloponesias desafiando el dominio ateniense del mar y miedo, en fin, provocado por la propia situación en casa: encerrados entre el Pireo y Atenas, devastados los campos del Ática por el ejército enemigo, los atenienses llevaban dos años atacados por una terrible peste que hacía estragos en la población y que un año antes había matado a Pericles. Muchos echaron las culpas de esta cruel decisión —y muchos continúan echándoselas— al sistema democrático y al dominio de la asamblea por *demagogos* pero no debe olvidarse que, un día después, la misma *asamblea revocaba democráticamente* el acuerdo.

En cuanto a las argumentaciones esgrimidas, tal como Tucídides las presenta, merece señalarse que *en ningún caso se apeló ni a consideraciones de carácter humanitario ni a criterios morales* considerados válidos más allá de las presentes circunstancias y aplicables a ellas. Cleón, partidario de mantener el castigo aprobado la

víspera, recurre a razones de *conveniencia* (volverse atrás de tal decisión sería síntoma de debilidad, el castigo ha de ser de extrema dureza si ha de ser efectivamente disuasorio) y *recurre también, de un modo significativo, a la idea de justicia:* los mitilenios han obrado injustamente y es de justicia que sean castigados con la máxima severidad. Evidentemente, la justicia a la que apela Cleón no es otra cosa que *el orden establecido,* es decir, el imperio ateniense.

Una apelación tal a la justicia no excluye, sin embargo, la generosidad o la piedad, y por ello Cleón se ve obligado a añadir la siguiente argumentación de corte claramente sofístico: considerar injusto el castigo impuesto a los mitilenios implica aceptar que hubo algún motivo justo para su rebelión y esto implica, a su vez, la aceptación de que el imperio ateniense es injusto, lo que ya no deja sino dos posibles salidas: o bien mantener el imperio aunque sea injusto, lo cual exige «castigarles contra la justicia y según la conveniencia», o bien «dejar el imperio» (III, 41). Es claro que en este segundo momento se está refiriendo Cleón a una noción *abstracta* de justicia que se descalifica por su misma abstracción al no poder integrarse en la lógica de los hechos. Queda así cerrada la puerta a cualquier apelación a la piedad o a la justicia y por ello Diódoto, partidario de suavizar el castigo, *se limita exclusivamente a criterios de conveniencia:* no se trata de juzgar si fue justa o no la conducta de los mitilenios ni tampoco si es justo el castigo impuesto la víspera. Se trata de escoger lo más útil y conveniente y, a juicio de Diódoto, la conveniencia está de parte de un castigo limitado a los culpables y no extendido indiscriminadamente a toda la población.

La realidad desnuda del imperio y la doctrina del más fuerte vuelven a esgrimirse con absoluto descaro en las palabras que Tucídides pone en boca de los atenienses con motivo de la conquista de la isla de Melos (416). Hasta que la guerra dejó al descubierto el más crudo realismo político, los atenienses —y al frente de ellos, Pericles— habían encontrado razones para justificar su imperio: entre ellas, el enorme sacrificio derrochado en la defensa común durante las guerras médicas

y posteriormente el puntual cumplimiento de las obligaciones contraídas con los aliados. Ahora ya ni se recurre a este tipo de justificaciones:

> *No vamos a pronunciar un largo y persuasivo discurso lleno de hermosas palabras: bien que nuestro imperio es justo porque derribamos el poderío del Medo, bien que ahora os castigamos porque nos habéis inferido agravio.*
>
> (TUCÍDIDES: V, 89)

En lugar de ello, se recurre cínicamente al derecho del más fuerte:

> *Sabemos —y hablamos con quien lo sabe— que la justicia prevalece en la raza humana en circunstancias de igualdad y que los poderosos hacen lo que les permiten sus fuerzas y los débiles ceden ante ellos.*
>
> *(Ibídem)*

Es una ley que todos conocen y que rige la conducta de todos:

> *Nosotros no hemos establecido esta ley ni la hemos aplicado los primeros, sino que la aplicamos habiéndola encontrado ya existente y habiendo de dejarla subsistiendo por siempre, convencidos de que vosotros y cualquier otro que adquiriese nuestro poder haría lo mismo.*
>
> (V, 105)

La negativa de Melos a la rendición dio lugar a un comportamiento cruel por parte de los atenienses, un ejemplo más de la crueldad que presidía las acciones de esta guerra: todos los hombres en edad militar fueron ejecutados, el resto de la población fue esclavizada y la isla se convirtió en una colonia ateniense.

• Quienes dirigían los destinos de Atenas, tras la muerte de Pericles, eran *políticos de una nueva generación*, educados ya durante la democracia en el espíritu de las enseñanzas de los sofistas: Cleón, Hipérbolo, Nicias, Alcibíades. Todos ellos recibieron el nombre de *dema-*

gogos y los críticos han solido echar la culpa de todos los males atenienses a la *demagogia*, es decir, al egoísmo irracional de aquéllos capaz, a su vez, de excitar y promover el egoísmo e irracionalidad de la masa que tomaba las decisiones en la asamblea. Mientras gobernaba Pericles, comenta Tucídides, todo iba bien porque

> *éste contenía a la multitud sin quitarle la libertad... Y era aquello oficialmente una democracia, pero, en realidad, un gobierno del primer ciudadano. Por el contrario, los políticos que le sucedieron, que tenían entre sí aproximadamente la misma influencia y buscaban llegar a ser cada uno el primero, cambiaron de conducta hasta el punto de entregar el gobierno al pueblo siguiendo sus caprichos.*
>
> (TUCÍDIDES: II, 65)

Ciertamente, a la vista de los acontecimientos, hay que reconocer que los *demagogos* cometieron errores. Practicaron a menudo la política del «salto adelante» buscando acciones que inclinaran definitivamente la victoria del lado ateniense en una puja desesperada a la cual no era ajena la búsqueda del propio prestigio y del propio poder. Cuando se hallaron en condiciones de firmar la paz con ventaja (425), Cleón convenció a los atenienses de que no lo hicieran confiando en una victoria total. Muerto ya Cleón, la paz se firmaría cuatro años después (421) bajo los auspicios de Nicias, pero Alcibíades se encargaría de que se rompiera llevando a los atenienses a intervenir en el Peloponeso, intervención que acabó en la derrota ateniense de Mantinea (418). A pesar de la oposición de Nicias, Alcibíades convencería igualmente a la asamblea de que votara la expedición naval a Sicilia, que terminó en la más rotunda de las derrotas de Atenas: la destrucción total de la flota y del ejército, con un total de más de cuarenta mil muertos (115-113).

La derrota de Sicilia marcó el comienzo del fin del imperio ateniense. Los atenienses se sobrepusieron y se esforzaron en rearmarse con coraje y sacrificios, consiguiendo incluso algunos éxitos parciales. Amantes de la democracia, se sacudieron el régimen oligárquico impuesto en el golpe del año 411. A pesar de la defec-

ción de muchos de sus aliados, la escuadra ateniense, bajo el mando de Alcibíades, consiguió una notable victoria sobre la espartana frente a Cízico (410). Nuevamente los espartanos pidieron la paz y nuevamente los atenienses se negaron a firmarla. Poco después aquéllos, bajo la dirección de Lisandro, consiguieron el apoyo decisivo de los persas que inclinó por fin la guerra a su favor.

Personaje destacado en los acontecimientos de estos últimos años de la guerra fue Alcibíades, personaje en quien merece fijarse la atención ya que suele ser presentado como *el prototipo del político demagogo, egoísta, ambicioso e irresponsable.* Hijo de una prima de Pericles y amigo de Sócrates, extraordinariamente dotado tanto física como intelectualmente y preocupado intensamente por su propio éxito y poder, Alcibíades se puso del lado de los más radicales defensores de la guerra, convirtiéndose en el máximo rival de Nicias. Contribuyó a la ruptura de la paz de Nicias, protagonizó la cruel aniquilación de Melos, convenció a los atenienses de que aprobaran la expedición a Sicilia contando con obtener el mando supremo de la misma que fue entregado conjuntamente a Nicias y a él. Reclamado a Atenas entonces para que respondiera de una acusación relativa a la mutilación sacrílega de las estatuas del dios Hermes, *huyó a Esparta poniéndose al servicio de ésta contra Atenas* (414-412). *Poco después se puso al servicio de los persas* aconsejándoles que favorecieran el enfrentamiento y destrucción mutuas de Atenas y Esparta (411). Tras el derrocamiento del golpe oligárquico, la escuadra ateniense lo reclamó para que se pusiera al frente de ella. Finalmente, buscaría de nuevo refugio entre los persas. Allí murió asesinado a los cuarenta y seis años. Todo un modelo de egoísmo, ambición y deslealtad.

Pero volvamos al final de la guerra. El año 404, sitiada y hambrienta, Atenas capitulaba bajo las siguientes condiciones: demolición de las murallas, entrega de la flota excepto doce naves, pérdida del imperio, regreso de los desterrados (conservadores y aristócratas enemigos de la política democrática), alianza con Esparta bajo la hegemonía de ésta. En abril entraba Li-

sandro en Atenas. Sus muros se derribaron al son de las flautas.

La asamblea aceptó confiar el gobierno a un Consejo de Treinta que había de preparar una nueva constitución. Volvían al poder los oligarcas, los que habían dado el golpe del año 411. Los Treinta gobernaron bajo la ley del terror y cinco mil demócratas hubieron de marchar al exilio. Pero los atenienses amaban mayoritariamente el sistema democrático y tras año y medio (403) reinstauraron definitivamente la democracia.

SEGUNDA PARTE

LOS SOFISTAS, MAESTROS Y CRITICOS DE LA CULTURA

Con el término «sofistas» se designa comúnmente a un conjunto de pensadores que asumen el protagonismo intelectual en Atenas durante la segunda mitad del siglo V, por tanto, a partir de la instauración radical y definitiva de la democracia. Esta época suele, a menudo, calificarse como *ilustración griega;* sugiriéndose con ello un paralelismo entre el siglo de Pericles y el movimiento ilustrado del siglo XVIII. Los sofistas son, pues, los intelectuales, los ilustrados en la Atenas del siglo V.

La palabra «sofista» («sophistés») está emparentada con «sophós» y «sophía», términos por lo común traducidos, respectivamente, como «sabio» y «sabiduría». «Sophós» posee en griego una doble significación: de un lado, califica al que es experto en algún oficio o actividad del tipo que sea; de otro, comporta un uso más restringido referido al ámbito del saber práctico, de la conducta. En esta segunda significación, el *sophós* o *sabio* no es un experto en cualquier oficio particular sino aquel que posee sabiduría, un *saber general* acerca de las cosas y de los asuntos humanos que se traduce en *la capacidad para gobernar y para aconsejar* con prudencia y acierto. En este segundo sentido eran considerados sabios los Siete Sabios de Grecia.

La palabra «sofista» es originalmente sinónima de «sophós» en las dos significaciones señaladas, si bien su uso tendió a restringirse a la segunda de ellas, es decir, al saber de carácter práctico relativo a los asuntos

humanos, individuales y políticos. Por otra parte, esta palabra connotó siempre la idea de enseñanza, de educación: el sofista es *el sabio que enseña, que educa* a los demás. Como es sabido, la educación había sido tradicionalmente en Grecia asunto de los poetas. Cuando el desarrollo del régimen democrático —con todas sus implicaciones sociopolíticas— hizo que la educación tradicional resultara ya desfasada e insuficiente, los sofistas vinieron a ofrecer un nuevo modelo de educación constituyéndose en *profesionales de la enseñanza*.

Pero ¿qué pretendían enseñar los sofistas? De modo muy general, cabe contestar que los sofistas se presentaban como *maestros de la virtud*. Esta contestación resulta, sin embargo, vaga e inexpresiva. Por lo pronto, la palabra «virtud», con que usualmente se traduce el término griego «areté», es una deficiente traducción de éste. La noción griega de *areté** no subraya exclusivamente, por lo general, las connotaciones morales específicas que adquirirá su uso con Sócrates y Platón y que para nosotros encierra el concepto de virtud. La *areté* es, en general, para los griegos la *excelencia*, la plenitud de desarrollo de las cualidades y potencias propias de un individuo. (Un griego podría hablar, por ejemplo, de la *areté* de un caballo de carreras en el mismo sentido en que nosotros diríamos que su estampa, su velocidad y su potencia son excelentes. Por el contrario, nosotros no utilizaríamos seguramente la palabra «virtud» para referirnos a las excelencias de un caballo.)

Digamos, pues, que los sofistas se presentaban como maestros de *areté*. Con todo y a pesar de la anterior precisión, la respuesta sigue siendo realmente vaga e inexpresiva en razón de su generalidad: ¿qué *areté* (o virtud o excelencia) enseñaban los sofistas? Dado que las capacidades humanas susceptibles de desarrollo son muchas (corporales y anímicas, individuales y sociales), ¿cuál o cuáles pretendían los sofistas desarrollar con sus enseñanzas? Esta es la pregunta que Sócrates formula al sofista Protágoras en el diálogo platónico que lleva el nombre de éste. El sofista acaba de afirmar que quien asista a sus enseñanzas *se hará mejor* día a día y Sócrates pregunta: mejor ¿en qué? El diálogo continúa:

Prot.: *«Lo que enseño es el discernimiento acerca de los asuntos domésticos... y también de los del Estado, de modo que llegue a alcanzar el máximo poder en los asuntos del Estado tanto si se trata de hablar como si se trata de actuar.»*

Sóc.: *«Si realmente sigo tu razonamiento, me parece —añadí— que te refieres al arte de la política y que pretendes convertir a los hombres en buenos ciudadanos.»*

Prot.: *«Este es, efectivamente, el compromiso a que me comprometo.»*

(PLATÓN: *Protágoras*, 318E-319A)

Protágoras afirma con rotundidad que el objetivo de sus enseñanzas es convertir a los hombres en buenos ciudadanos o, lo que es lo mismo, en *ciudadanos excelentes*. Pero nuevamente surge la pregunta: ¿qué ha de entenderse por un ciudadano excelente?

En la Atenas del siglo V, sobre la base de lo que para un griego significa la palabra «ciudadano» (tal como hemos expuesto en el capítulo primero), una pregunta como ésta podía ser contestada, al menos, de tres maneras distintas, que cabe ejemplificar en las figuras de Sócrates, Pericles y Alcibíades. Sócrates fue, a no dudarlo, un ciudadano excelente en la medida en que *cumplía escrupulosamente con sus deberes de tal* en la administración pública y en la guerra, obedeciendo las leyes hasta su muerte. También Pericles fue excelente como ciudadano: si el ciudadano se define por su participación en el gobierno, Pericles *sobresalió* por encima de todos en poder y autoridad, gobernó con discernimiento y con respeto a las leyes de la ciudad poniendo su elocuencia y acción al servicio de Atenas. También, en fin, Alcibíades *sobresalió como ciudadano:* fue destacado protagonista de la política ateniente, «alcanzando el máximo poder en los asuntos del estado», según la expresión que Platón pone en boca de Protágoras.

De estos tres modelos de *areté* ciudadana el más cercano a los ideales de Protágoras sería, sin duda, el ejemplificado en la persona de Pericles, aquel modelo que representa *el triunfo personal* en la buena gestión de los asuntos de la *polis*. Al igual que el resto de los sofistas, Protágoras asume una concepción *competitiva*

de la vida pública y de la *areté*, concepción profundamente enraizada por lo demás en el espíritu griego. Pero a pesar de la competitividad y del valor concedido al éxito personal, Protágoras cree aún en el respeto a las leyes como garantía de la convivencia y de la permanencia de la *polis*. Otros sofistas posteriores no admitirán ya más valor que el éxito, el poder y la satisfacción de los instintos y ambiciones personales. El paso que, en el ámbito de la teoría, va de Protágoras a estos últimos es el mismo que, en el ámbito de la praxis política, va de los estadistas como Pericles a los demagogos como Alcibíades, a que nos hemos referido en el capítulo anterior.

Pero volvamos al hilo de nuestro argumento. Los sofistas, decíamos, asumieron como oficio el ser maestros de *areté*. Fueron *los primeros profesionales de la enseñanza* y, como tales, *cobraban generalmente importantes sumas de dinero*. (Sus tarifas variarían pero sabemos que Pródico, por ejemplo, cobraba hasta cuatro dracmas por la entrada a una conferencia o exhibición: unas cuatro veces el salario de un obrero por día.)

Este profesionalismo suscitaba animadversión hacia ellos por parte de muchos atenienses. En primer lugar, a causa de su misma pretensión de enseñar *areté*, pretensión que resultaba inadmisible tanto para aristócratas como para demócratas, aunque por razones distintas: para los aristócratas de viejo cuño, porque la *areté* no se enseña, es algo propio de la nobleza, connatural y heredado; para muchos demócratas, porque la *areté* se aprende, sí, pero en el seno de la *polis*: la verdadera educadora es la comunidad, sus instituciones y leyes. También el hecho de que cobraran provocaba cierto rechazo por parte de muchos y tanto Sócrates como Platón lo tomaron como blanco especial de sus críticas a los sofistas.

A pesar de estas actitudes adversas, los sofistas alcanzaron gran éxito en Atenas atrayendo hacia sí a multitud de jóvenes deseosos de formarse, de prepararse para sobresalir en la sociedad y en la política. Este éxito obedeció a que sus enseñanzas respondían a la demanda suscitada por las condiciones introducidas con la demo-

cracia. Los sofistas, en efecto, *poseían un proyecto bien definido y sistemático de educación:* no se limitaban a dar conferencias y exhibiciones ocasionales sino que impartían *cursos completos* en cuyos programas se articulaban cuestiones correspondientes a lo que hoy denominamos *disciplinas humanísticas.*

Dentro de la formación humanística, todos ellos concedían, en fin, una importancia fundamental al dominio de las técnicas de la discusión y de la elocuencia, es decir, *al dominio de la palabra,* del *logos.* Es comprensible que así fuera. En una sociedad regida por la asamblea el triunfo dependía en gran medida de la capacidad para convencer, de la elocuencia capaz de refutar al adversario político, *de la fuerza de la palabra.* En el texto platónico anteriormente propuesto Protágoras habla de alcanzar el máximo poder «*tanto si se trata de hablar* como si se trata de actuar». Junto a la acción, la elocuencia se valoró más y más con la democracia. No debe olvidarse, sin embargo, que la elocuencia fue siempre altamente considerada por los griegos dada su importancia en el ágora. Incluso en una sociedad aristocrática y guerrera como la homérica, que sitúa el valor supremo en la acción en la empresa, Aquiles lo reconocía cuando exclamaba ante su madre Tetis: «en la batalla soy el mejor de los aqueos de broncíneas corazas, por más que otros sean superiores a mí en las asambleas» (*Ilíada,* 18, 105).

Profesionalización de la enseñanza, cobro de remuneración por la misma, dedicación preferente a cuestiones relativas a lo que hoy denominaríamos disciplinas humanistas y ciencias sociales, importancia fundamental concedida a las técnicas de la discusión y del dominio de la palabra: he aquí los rasgos comunes a este conjunto de pensadores a pesar de sus muchas diferencias. A estos rasgos cabría añadir uno más: que los primeros y más importantes sofistas no eran atenienses sino extranjeros: Protágoras provenía de Abdera; Gorgias, de Leontini; Hipias, de Elis; Pródico, de Ceos; Trasímaco, de Calcedón (en el Bósforo). Entre los más conocidos, solamente Critias y Antifonte eran oriundos de Atenas.

3

El debate sobre la justicia y la ley

1. Naturaleza y «nomos»

a) La palabra «nomos» suele traducirse, según los casos, a veces como «costumbre» y a veces como «ley». (En este último sentido se conserva en diversas palabras compuestas de nuestra lengua como, por ejemplo, «autó-nomo», literalmente, «el que se dicta a sí mismo la ley».) Esta palabra constituye un término fundamental de la filosofía griega y muy particularmente de las discusiones antropológicas y morales de los sofistas. Cabe distinguir en ella tres significados.

En sentido amplio, «nomos» significa *opinión* o *creencia* siendo sinónimo, en ciertos contextos, de «dóxa» (otro término básico de la filosofía griega). *Nomos* es opinión, pero no una opinión cualquiera sino caracterizada por dos rasgos fundamentales: en primer lugar, se trata de opiniones no individuales sino *colectivas*, compartidas por una colectividad; opiniones, en segundo lugar, que no son circunstanciales o pasajeras sino *estables* y bien asentadas.

«Nomos» significa, además, *costumbre* o uso sociales. La noción de costumbre comporta los dos rasgos

señalados anteriormente. Las costumbres son, en efecto, modos de comportamiento vigentes en una colectividad y firmemente establecidos. Por lo demás, cabe señalar que la noción de costumbre connota, al menos implícitamente, la opinión tal como anteriormente la hemos caracterizado: todo uso o costumbre sociales se asientan en alguna opinión o creencia, siquiera sea de modo inexpreso. (Así, la costumbre de no comer carne humana implica, al menos, la creencia u opinión de que tal conducta es rechazable por los motivos que sea.) La noción de costumbre connota, en fin, un rasgo de *normatividad* que no se da necesariamente en la mera idea de opinión.

En tercer lugar, «nomos» significa *la ley,* el conjunto de las leyes por las cuales se rige una colectividad. El rasgo de normatividad es, en este caso, perfectamente explícito. El *nomos** (o los *nomoi,* en plural) son las normas, legalmente sancionadas, que expresan y codifican la vida de la *polis.* Es fundamentalmente la constitución, es decir, para los atenienses las leyes de Solón y su ulterior desarrollo a que nos hemos referido en el capítulo precedente.

b) Como ya hemos señalado con anterioridad, la reflexión teórica sobre las normas de conducta (en general, sobre los temas politicomorales) se convierte en asunto fundamental para los griegos en el siglo v. Esta reflexión gira básicamente sobre el tema de la justicia y del *nomos.* El esquema conceptual en que se enmarca la discusión de tales cuestiones es la oposición general entre los dictados de la *naturaleza (physis)* y los dictados del *nomos,* entre lo que la naturaleza exige y lo que imponen las leyes y las costumbres sociales.

La oposición *physis/nomos* constituye, sin duda, una de las grandes creaciones de la filosofía griega. Con ella se crea *un instrumento de reflexión crítica* aplicado, en primer lugar, a la cuestión del origen y valor de las leyes y de las normas morales. Pero además esta oposición hace posible *la crítica generalizada acerca de la cultura,* si entendemos por cultura todo aquello que en el hombre *no es* producto de la naturaleza. De este modo, la cultura griega pudo autocriticarse, reflexio-

nar sobre sí misma. Una cultura solamente es capaz de autorreflexión, de autocrítica, en la medida en que le es posible distanciarse de sí misma y tal distanciamiento solamente es posible, a su vez, si la cultura puede contrastarse con lo que *no es* la cultura: este elemento de contraste es la idea de naturaleza, de «estado natural», noción a la cual recurrirá igualmente la filosofía política en la modernidad.

Este planteamiento lleva a una generalización de la idea de *nomos* que no se limita ya a las leyes y costumbres sino que *llega a abarcar todo lo que cabe considerar como cultural.* Y así ocurre, en efecto. El contraste entre *physis* y *nomos* llega a ser, en el siglo V, coextensivo con el contraste entre naturaleza y cultura, aplicándose a la discusión de los más diversos fenómenos culturales. Así, por ejemplo, la cuestión de la existencia o no de los dioses viene a plantearse en términos de si los dioses existen por y en la naturaleza o si, al contrario, solamente existen en y por el *nomos.* De este modo nos acercamos a un cuarto significado —el más amplio— de esta palabra como *cultura* en general.

c) Los sofistas —todos— afirmaron el *carácter no natural del nomos* entendido como conjunto de normas establecidas por la costumbre o la ley. Esta idea de que las costumbres y las leyes son *creaciones humanas* estaba, por lo demás, ampliamente extendida entre los griegos en el siglo V. A su implantación contribuyeron múltiples factores entre los cuales destacaremos fundamentalmente dos:

- La idea de que costumbres y leyes son creaciones humanas se vio favorecida, en primer lugar, por el *contacto con otras culturas* que vino a impulsar una cierta conciencia de *relativismo cultural.* Tal conciencia de relativismo cultural se halla presente ya en algunos poetas como Píndaro (frag. 215: «pueblos distintos tienen costumbres distintas y cada uno alaba su propia idea de justicia») y se halla también presente en el filósofo Jenófanes cuando asegura respecto de las representaciones de la divinidad:

Para los etíopes, los dioses son chatos y negros y para los tracios, rubios y de ojos azules.

(Frag. 16; también el frag. 15; DK I, 132-3)

En otro orden de cosas es igualmente ilustrativa la anécdota narrada por Herodoto:

Tras su coronación, Darío se dirigió a los griegos que estaban presentes y les preguntó por cuánto dinero aceptarían comerse los cadáveres de sus padres. Ellos respondieron que no lo harían por nada del mundo. A continuación, Darío llamó a unos indios llamados calatios que se comen a sus muertos... y les preguntó por cuánto dinero aceptarían quemar los cadáveres de sus padres. Estos, a gritos, le pidieron que no dijera cosas impías. Son costumbres establecidas y creo que Píndaro acertaba al decir que la costumbre (nomos) *reina sobre todos.*

(HERODOTO: III, 38, 3-4)

La propia *experiencia política de los griegos* impulsaba, a su vez, a interpretar las leyes como creaciones humanas implantadas por obra de los legisladores y por el consentimiento de la comunidad. Dentro del ámbito de los estados griegos existían formas de gobierno diferentes, *nomoi radicalmente enfrentados* (muy especialmente, los regímenes espartano y ateniense). Además, Atenas había vivido una larga historia de *reformas constitucionales* desde Solón hasta las recientes de Efialtes y Pericles. Por último, los griegos contaban con la experiencia histórica de *la colonización* y de la correspondiente redacción de constituciones nuevas para las nuevas comunidades asentadas. Aunque pasada ya la gran época de la colonización, el siglo v asistió a una empresa altamente significativa: la creación de la colonia de Turios (443) bajo los auspicios de Pericles. Los planos de la ciudad fueron encomendados al arquitecto Hipodamo, el mismo que había urbanizado el Pireo según criterios racionalistas, geométricos, y la redacción de su constitución se encargó al sofista Protágoras. La empresa significaba *la racionalización total de la polis,* su

creación a la medida de las necesidades del hombre, «el hombre que es medida de todas las cosas», como el mismo Protágoras afirma literalmente en uno de los escasos fragmentos que conservamos de su obra.

d) El ambiente intelectual del siglo V favorecería, pues, una interpretación del *nomos* como *creación humana*. En general, su interpretación como regalo o imposición divinos había dejado ya de constituir una hipótesis explicativa por sí misma. También había quedado atrás la racionalización parcial del *nomos* propuesta por Heráclito, según la cual éste forma parte de la Ley o *Logos* del Universo. Tampoco cabía ya buscarle un fundamento en la naturaleza: en esta época *se había extendido más y más una concepción mecanicista de la naturaleza* tal como la proponía Demócrito —la naturaleza regida por la necesidad ciega y carente de fines—, lo que impedía concebir el *nomos* como resultado o coronación de un plan de la naturaleza, sencillamente porque la naturaleza carece de planes o intenciones. Todo apuntaba, pues, a la tesis de que el *nomos* tiene su fundamento exclusivamente en *un acuerdo basado en el interés.*

Pero aun admitiendo el carácter convencional, no natural, de las costumbres y las leyes, caben actitudes muy distintas respecto del *nomos* y respecto de la naturaleza. Desde luego, la circunstancia de que el *nomos* no sea natural no implica, de suyo, que haya de ser descalificado o combatido. Tampoco lo implica la afirmación de que, en última instancia, responde a la conveniencia o interés.

Las posturas de los sofistas no fueron unánimes respecto de esta cuestión fundamental y es fácil conjeturar cuál sería la línea argumentativa seguida por unos y otros. En términos generales, todos ellos compartían la idea de que el *nomos* restringe y limita a la naturaleza: hoy diríamos que la cultura reprime al instinto. Sobre esta base, unos sofistas afirmaban que el *nomos* significa logro y progreso, otros lo consideraron como un freno y una traba indeseables. Todos ellos compartían igualmente la doctrina de que el *nomos* se fundamenta, en último término, en el interés y la conve-

niencia. Discrepaban, sin embargo, en cuanto a quiénes son los que se benefician de él. De ahí que la cuestión *decisiva* venga a ser la siguiente: ¿A quiénes y cómo favorece el *nomos?, ¿en interés de quién imponen las leyes sus trabas y restricciones?*

2. Protágoras: la Justicia, superación del estado natural

La opinión de Protágoras acerca de la justicia y de la ley nos ha sido transmitida a través de un discurso que Platón pone en boca de aquél en el diálogo que lleva su nombre. (Los comentaristas discrepan acerca de si las ideas que Platón le atribuye proceden o no realmente de Protágoras, disputa en la cual estoy por la afirmativa.) El discurso protagóreo arranca de una recreación peculiar del mito de Prometeo, bajo cuyo ropaje se ofrece una interpretación del origen de la cultura en general y de la idea de justicia y de la moralidad, en particular.

El relato de Protágoras retoma el mito de Prometeo en una forma más o menos convencional. Frente al equipamiento natural de los animales (alas, garras, fuerza, velocidad, etc.), el hombre resulta débil y naturalmente indefenso. Con el fin de remediar esta evidente inferioridad, Prometeo proporciona a los hombres el fuego, *símbolo del progreso técnico* (vivienda, agricultura, etcétera). Pero a pesar del «saber técnico», los hombres son incapaces de convivir y colaborar entre sí, con lo cual corren el riesgo de extinguirse destruidos por las fieras:

> *Trataban de reunirse y salvarse fundando ciudades. Pero una vez reunidos, como carecían del saber político, se agredían entre sí hasta el punto de que se dispersaban de nuevo y morían.*
>
> (PLATÓN: *Protágoras*, 322B)

En este momento interviene Zeus. Temeroso de que la raza humana desaparezca, decide enviar a Hermes para que lleve a los hombres «la justicia y el senti-

miento moral». («Aidós» es la palabra que traduzco como «sentimiento moral». Esta palabra griega connota sentimientos de vergüenza, respeto y moderación, difíciles de expresar todos ellos en nuestra lengua con un único término.) La justicia y el sentimiento moral harán posibles el respeto mutuo y la colaboración necesaria para la convivencia. Hermes, por su parte, pregunta a Zeus de qué modo debe repartir entre los hombres semejantes dones:

¿He de repartirlos como están repartidos los saberes técnicos? Estos, en efecto, se hallan repartidos del siguiente modo: con que uno solo sepa medicina resulta suficiente para muchos particulares. ¿Instituyo también de este modo la justicia y el sentimiento moral entre los hombres, o los reparto entre todos? Entre todos, dijo Zeus, y que todos participen de ellos, ya que no podría haber ciudades si sólo participaran de ellos algunos hombres, como ocurre con los demás saberes técnicos.

(*Ibídem*, 322B)

Bajo la forma mítica del relato se descubre la teoría de Protágoras acerca del origen y naturaleza de la cultura. En primer lugar, *la cultura no forma parte del equipamiento natural* del hombre: es *la necesidad* la que lo empuja a crear sus propios recursos, primero para subvenir a las exigencias elementales de alimento, vivienda, etc. (saberes técnicos), y después, para posibilitar la imprescindible convivencia y colaboración entre los hombres (saber político, sentimiento de la justicia y de la moral). De este modo, Protágoras suscribe *una interpretación evolucionista del progreso*, interpretación muy extendida entre los sofistas y pensadores del siglo V, y presente seguramente ya en Jenófanes en cuyo fragmento 18 se lee:

los dioses no revelaron desde el principio todas las cosas a los mortales, sino que, investigando, éstos descubrieron con el tiempo lo mejor.

(DK I, 133)

En segundo lugar, Protágoras contrapone los saberes técnicos al conocimiento moral y a la justicia. (Su

distribución entre todos los hombres constituye un supuesto necesario para defender la democracia, es decir, el derecho de *todos* a decidir sobre lo justo y lo conveniente.) Sin sentimiento moral y sin justicia, los hombres se comportarían agresivamente entre sí haciendo imposible la constitución y pervivencia de la *polis*. He ahí por qué Protágoras, al igual que el sofista Critias, considera al *nomos* como un freno necesario frente a las actitudes naturales de salvajismo y arbitrariedad.

Ante la pregunta que nos hacíamos al final del parágrafo anterior: ¿en interés de quién imponen las leyes sus trabas y restricciones?, Protágoras viene a responder que *el nomos es ventajoso para todos*. No es extraño, por tanto, que Protágoras *asuma el profundo respeto a la ley* que al final del capítulo primero resaltábamos como un rasgo característico del sentimiento ciudadano de los griegos.

3. Trasímaco: la ley y el interés del más fuerte

Si Protágoras considera que el *nomos* redunda en interés y provecho para todos, otros sofistas se muestran en radical desacuerdo con ello. En el libro I de la *República*, Platón nos presenta a Trasímaco exponiendo con crudeza el cínico punto de vista según el cual el *nomos* no es otra cosa que *el interés de los más fuertes*, es decir, de aquellos que detentan el poder:

> *Cada gobierno impone las leyes* (nomos) *según le conviene... Esto es lo que afirmo, amigo mío: que en todas las ciudades lo justo es aquello que conviene al gobierno establecido. Y éste es el que detenta el poder. Así pues, si razonamos correctamente, nos encontramos con que lo justo es lo mismo en todas partes:* lo que conviene al más fuerte.
>
> (PLATÓN: *República*, I, 338E-9A)

Trasímaco se sitúa en una perspectiva *realista*, más dispuesto a desenmascarar los hechos que a soñar con

ideales: si lo justo es lo que las leyes imponen y justo es obedecer a las mismas, no habrá más remedio que concluir que lo justo es lo que a los poderosos interesa y que justicia es plegarse obedientemente a sus intereses. No resulta fácil precisar cuál es la doctrina específica que sostiene Trasímaco. No resulta fácil ponerse de acuerdo sobre este punto. Hay quienes sostienen que se trata de un *moralista* desengañado, interpretación razonable si tenemos en cuenta sus siguientes palabras, presumiblemente literales:

> *... los dioses no ven los asuntos humanos. En caso contrario, no pasarían por alto lo que constituye el mayor de los bienes para la humanidad: la justicia. Nosotros vemos, en efecto, que los hombres no hacen uso de ella.*
>
> (DK II, 85)

Frente a las pretensiones moralizadoras de Sócrates, Trasímaco añadirá que el hombre justo (el que respeta la ley, el que no roba ni soborna, etc.) *sale siempre perjudicado,* mientras que el injusto obtiene el mayor provecho personal. Y cuanto mayor es la injusticia —si es suficientemente fuerte— mayor es el provecho obtenido, como pone de manifiesto el ejemplo de los tiranos que se elevan a la «máxima injusticia»:

> *La injusticia, cuando alcanza el nivel suficiente, es más fuerte, más libre y más dominadora que la justicia y, como decía ya desde el principio, lo justo resulta ser lo que conviene al más poderoso mientras que lo injusto es lo que aprovecha y conviene a uno mismo.*
>
> (PLATÓN: *República,* 344C)

La doctrina de Trasímaco es retomada por Glaucón en el libro II de la *República.* Glaucón pretende hacerse eco de las opiniones de la gente acerca de la justicia y la ley. Todo el mundo, señala Glaucón, piensa que *cometer injusticias es algo bueno, mejor que sufrirlas de los demás.* Ahora bien, en una situación sin control alguno, donde cada cual agrediera, robara, etc., impunemente a los demás, las desventajas resultarían por

lo general mayores que las ventajas. Esto es lo que empuja a la gente a aceptar la ley, no el amor a la justicia, sino *el miedo* a ser perjudicados. Si cualquier hombre de los que se comportan honrada y justamente tuviera la posibilidad de actuar *impunemente* a su arbitrio (si se hiciera invisible, por ejemplo), lo veríamos robar y matar exactamente igual que el más justo de los hombres.

Trasímaco, en su exposición, no había recurrido expresamente a la contraposición entre *nomos* y *physis*. El experimento ideal pergeñado por Glaucón (el hombre que se hace invisible y por tanto, puede actuar *impunemente*) permite introducir expresamente tal distinción. En efecto, un hombre en tales circunstancias *no obedecerá más dictados que los de la naturaleza:*

> *sorprenderíamos al hombre justo siguiendo los mismos pasos que el injusto y yendo a parar a lo mismo, movido por un egoísmo insaciable cuya satisfacción persigue, como algo bueno, toda naturaleza* (physis) *por más que ésta sea obligada violentamente por la ley* (nomos) *a respetar la igualdad.*
>
> (PLATÓN: *República*, 359C)

4. Contra el «nomos»: el derecho del más fuerte. El placer

La naturaleza y el dominio del más fuerte

La oposición de naturaleza y *nomos* introducida por Glaucón viene a completar la tesis de Trasímaco describiendo una dinámica de lo justo y lo injusto cuyos momento son los siguientes:

1) *son los fuertes* (los que detentan el poder) *los que*, para su propio provecho, *imponen el nomos* estableciendo como justo precisamente lo que a ellos interesa; 2) la *gente se somete al nomos por miedo* oponiéndose, en contra de su propio interés, a los impulsos egoístas de la naturaleza; 3) *solamente los fuertes* (audaces e inteligentes) son *capaces de transgredir* las nor-

mas y leyes sociales hasta elevarse a la «máxima injusticia».

Semejante dinámica contiene el germen de *la transmutación de los valores morales.* Puesto que seguir la naturaleza es transgredir las normas morales, el *nomos,* bastará con *conceder a la naturaleza el rango de norma o ley.* En tal caso, quedará de manifiesto que lo que es bueno y justo, según el *nomos,* es rechazable e injusto según la ley de la naturaleza, que la «máxima injusticia» de que habla Trasímaco es, en realidad, la máxima justicia de acuerdo con la ley que la naturaleza impone.

Esta es la línea de pensamiento a la cual parecen abocar las siguientes palabras de Gorgias:

> *lo natural no es que el fuerte sea constreñido por el débil, sino que el más débil sea gobernado y dirigido por el más fuerte, que el más fuerte dirija y el más débil obedezca.*
>
> (*Encomio de Helena,* 6; DK II, 290)

así como la argumentación esgrimida por los atenienses, según Tucídides, en el episodio de Melos (ya aludido en el capítulo anterior):

> *Creemos, en efecto, que los dioses, y sabemos que los hombres, imperan siempre en virtud de su inmutable naturaleza sobre quien quiera que superen en poder. Nosotros no hemos establecido esta* ley *ni la hemos aplicado los primeros...*
>
> (TUCÍDIDES: V, 105)

Proclamar esta «moral del poder» exige el cinismo necesario para no hacer concesión alguna a los criterios morales vigentes. En el platónico *Gorgias* uno de sus personajes, Calicles, parece exhibir ostentosamente este cinismo. (De Calicles no sabemos nada. Hay quienes lo consideran un personaje inventado por Platón. Para otros, encubriría un personaje real, tal vez Alcibíades.) Según uno de los interlocutores, Polo, cometer injusticias contra los demás es *mejor* (más provechoso) que padecerlas, pero es también *más vergonzoso* (feo, reprobable). A esta concesión se opone Calicles. Quien

acepta que cometer injusticias es vergonzoso *se somete al nomos*, a la moral convencional.

Pero ¿a quién favorece el *nomos*? ¿Quién establece las leyes? *La masa de los débiles*, afirma Calicles:

> *y es que, pienso, los que imponen las leyes son la mayoría, los hombres débiles. Para sí mismos y para provecho propio establecen las leyes* (nomos) *e instituyen qué ha de elogiarse y qué ha de vituperarse... Pienso, en efecto, que se sienten satisfechos* si poseen lo mismo que los fuertes, *aun valiendo menos.*
>
> (438B-C)

Aunque aparentemente en contradicción con la tesis de Trasímaco según la cual las leyes las imponen los más fuertes, esta afirmación de Calicles es, en realidad, complementaria de ella. Se trata de lo mismo, según creo, contemplado desde dos perspectivas distintas. De una parte, la ley favorece al fuerte en la medida en que los débiles se someten a ella y renuncian *por cobardía* a transgredirla, algo a lo que el fuerte no renuncia. Pero, de otra parte, el débil trata de utilizar la ley en provecho propio intentando con ella contener al fuerte. A la cobardía se añade el motivo nietzscheano de *la envidia*: los débiles quieren igualarse con los fuertes haciendo que éstos se sometan, como ellos, a la ley.

El fuerte aparece, al fin, definido por su capacidad para perseguir el propio placer sin aceptar traba alguna. Preguntado sobre si el fuerte ha de *autocontrolarse o no*, Calicles contesta que el autocontrol es, una vez más, pretendido por el *nomos*, no por la naturaleza:

> *la verdad, Sócrates, que dices andar buscando no es otra que ésta: favorecer la molicie, el desenfreno y la falta de trabas, he ahí la virtud* (areté) *y la felicidad. Lo demás, todos esos adornos y convenciones humanas contrarias a la naturaleza, son tonterías carentes de valor.*
>
> (*Ibídem*, 492C)

5. Antifonte: Placer, justicia e igualitarismo

El hedonismo —doctrina según la cual la búsqueda del placer es el impulso y norma naturales de nuestra

conducta— es compartido por muchos sofistas, aun cuando ninguno lo defienda con la simplicidad y falta de matices exhibidos por Calicles. Antifonte es un autor significativo al respecto. De él conservamos un fragmento amplio sobre la naturaleza y el *nomos*. (De ningún otro sofista se conserva texto original alguno de parecida extensión sobre el tema.) Del texto de Antifonte (frag. 44; DK II, 346 y ss.) pueden extraerse las siguientes reflexiones:

1. Naturaleza y *nomos* son distintos y a menudo contrapuestos. *Hay* cosas buenas y malas por naturaleza y hay cosas que *se consideran* buenas o malas según el *nomos*. Bueno, por naturaleza, es *lo que favorece a la vida* y malo es lo que va en perjuicio de ella.
2. Actuar contra las leyes de la naturaleza, realizar conductas destructivas de la salud y el bienestar, produce *siempre* —independientemente de que haya testigos o no— un perjuicio *real*. Por el contrario, transgredir el *nomos* no es perjudicial de suyo y según la naturaleza; solamente produce perjuicios si el transgresor es descubierto y castigado.
3. Lo que produce *placer y bienestar* es favorable a la vida, lo que produce dolor y sufrimientos es contrario a ella. El *nomos* impone comportamientos que producen malestar y perjuicios.
4. A menudo es imposible cumplir con las leyes sin perjudicar a otros o a sí mismo. Por otra parte, las leyes son incapaces de defender adecuadamente al ciudadano honrado. En primer lugar, porque no pueden prevenir los delitos ni evitar, por tanto, que el honrado sufra agresiones e injusticias. En segundo lugar, porque las leyes conceden el mismo trato y oportunidades de defensa al criminal que al inocente.

Estas reflexiones contienen, creo, *una doble crítica al nomos*. De una parte, se critica que éste *obstaculiza el desarrollo espontáneo de la vida*, el ejercicio libre de sus funciones, acarreando «más dolor y menos placer cuando podría ser al contrario, y haciendo que uno sufra cuando sería posible no sufrir» (DK II, 350). Antifonte es, pues, un *hedonista*, si bien no es un hedo-

nista burdo como Calicles ya que admite el principio de la moderación y del autocontrol (cf., *frag.* 58 y 59; DK II, 363-64). Pero, además y de otra parte, el *nomos* es criticado ***por su incapacidad para garantizar el ideal de justicia*** consistente en «no hacer daño a los demás ni recibir daño de ellos (*ibíd.*, p. 355). Según esta línea de pensamiento, Antifonte es también un ***humanitarista***, un defensor de la concordia desde cuyo ideal denuncia las insuficiencias del ordenamiento jurídico.

La tendencia humanitarista de su pensamiento es, por lo demás, congruente con su afirmación de ***la igualdad de todos los hombres***. La distinción de naturaleza y *nomos* llevó a Antifonte, al igual que a Hipias, a denunciar las discriminaciones basadas en la raza, en la situación social, etc., como algo no natural sino meramente convencional:

> *solemos ensalzar y respetar a quienes proceden de familia ilustre y no ensalzar ni respetar a quienes no proceden de familia ilustre. En esto nos portamos entre nosotros como los bárbaros, ya que* todos somos por naturaleza iguales, *tanto los bárbaros como los griegos.*
>
> (ANTIFONTE: DK II, 352-353)

4

El círculo de la experiencia y el poder de la palabra

1. Protágoras y el relativismo: todo es a la medida del hombre

El nombre de ciertos filósofos suele asociarse con alguna frase lapidaria. Así, el de Descartes evoca inmediatamente su «pienso, luego existo» y el de Ortega y Gasset recuerda al punto su «yo soy yo y mi circunstancia». Con Protágoras ocurre otro tanto. De él conserservamos apenas tres o cuatro frases, la más conocida de las cuales es la siguiente:

> El hombre es medida de todas las cosas: *de las que son, que son y de las que no son, que no son.*
>
> (PROTÁGORAS: frag. 1; DK II, 263)

Así comenzaba, solemne y provocativamente, su obra más importante y hemos de suponer que con ello se anunciaba un programa y se enunciaba una tesis a desarrollar.

1.1. La filosofía se orienta hacia los asuntos humanos

El hombre-medida de Protágoras anuncia, efectivamente, *un programa* que se propone suplantar la orientación especulativa de los filósofos de la Naturaleza anteriores. A la pretensión de éstos de conocer los principios últimos de la realidad, Protágoras contrapone la máxima de *no pretender rebasar el ámbito de la experiencia humana* ni en la búsqueda inútil de principios últimos ni en la pretensión imposible de conocer las cosas en sí mismas. Si tomamos el término en un sentido amplio, podemos decir que Protágoras es un *empirista*.

Pero el programa de Protágoras no es meramente negativo (no rebasar el ámbito de la experiencia) sino que comporta una indicación positiva: *ocuparse de las cosas en tanto que afectan al hombre,* a los hombres, *en tanto que* a estos interesan, benefician o perjudican. Frente a cualquier presunto *ser en sí* de las cosas, Protágoras propone volver la atención a su *ser para el hombre.* De este modo, puede ser considerado como un defensor del *pragmatismo* en el más genuino sentido de la palabra.

Ambos aspectos —empirismo y pragmatismo— se manifiestan con claridad en su actitud ante el tema de los dioses:

> *Acerca de los dioses* no me es posible saber *ni que existen ni que no existen ni cuál es su aspecto. Y es que los impedimentos para saberlo son muchos: la falta de evidencia y la brevedad de la vida humana.*
>
> (PROTÁGORAS: frag. 4; DK II, 265)

Protágoras *no niega* la existencia de los dioses, sencillamente declara nuestra falta de evidencias al respecto. Este escepticismo teórico (consecuente con su «empirismo») no implica, sin embargo, una actitud antirreligiosa. Protágoras respetaba la religión oficial reconociendo su función en la vida humana, en la *polis.* He aquí su «pragmatismo».

1.2. El relativismo de la verdad y el papel del educador

La afirmación de que «el hombre es medida de todas las cosas» no indica solamente un programa humanista que convierte al hombre en el centro del interés filosófico sino que, además, establece *una tesis sobre las cosas y sobre el conocimiento humano.*

El alcance que se conceda a la tesis protagórea dependerá de cómo se interprete la frase y muy especialmente, la palabra «hombre» que aparece en ella: el hombre-medida ¿es el individuo o bien la especie, el género humano? Tradicionalmente —ya desde Platón y Aristóteles— se ha entendido que se refiere a los individuos y, por mi parte, considero que ésta es la interpretación más adecuada. En el *Teeteto* platónico, Sócrates cita la frase y pregunta a Teeteto si la ha leído. Tras contestar éste que sí, que la ha leído «muchas veces», Sócrates añade:

> *¿No quiere decir algo así: las cosas son para mí tal como me aparecen a mí y son para ti tal como te aparecen a ti, puesto que eres hombre tú y hombre yo?*
>
> (152A)

La medida, pues, de todas las cosas es *cada individuo,* o bien, *cada grupo particular* de individuos que comparten los mismos pareceres porque las cosas les aparecen del mismo modo. También en el *Teeteto,* Sócrates afirma en nombre de Protágoras:

> *aquellas cosas que parecen justas y honorables a cada ciudad son justas y honorables para ella mientras piense que lo son.*
>
> (167C)

La tesis significa, en primer lugar, *la identificación del ser con la apariencia*: lo que es *para mí* (lo que me parece) *es* para mí. Protágoras borra la distinción entre ser y apariencia, entre lo que es o hay realmente y lo que parece que es o que lo hay, distinción fundamental

desde Parménides, al menos, hasta Demócrito. Protágoras proclama, pues, el *fenomenismo*.

Pero puesto que las apariencias (y por tanto, lo que las cosas son) varían de unos individuos a otros y de unos grupos a otros, la tesis de Protágoras implica además que *todas las opiniones son verdaderas*. La identificación de la realidad con la apariencia lleva consigo, pues, no sólo *el relativismo del ser* (lo que las cosas son es relativo a cada individuo o grupo puesto que son lo que a ellos parecen), sino también *el relativismo de la verdad* (la verdad es relativa a cada individuo o grupo). Aristóteles vio con claridad la conexión existente entre ambas formas de relativismo cuando, refiriéndose a Protágoras, señala en su *Metafísica*:

> *quien afirma que todas las apariencias son verdaderas hace relativas todas las cosas.*
>
> (1011 a 20)

El relativismo de Protágoras *se extiende a todos los ámbitos de la experiencia humana*: conocimiento sensible e intelectual, juicios de hecho y predicados de valor (justo-injusto, etc.). Esto plantea problemas difíciles de interpretación tanto respecto de los fundamentos en que Protágoras basaría su tesis como respecto de la consistencia de ésta.

Entre las dificultades que suscita su tesis relativista hay una especialmente ilustrativa por cuanto que afecta a su propia pretensión de maestro, de educador. Sócrates la formula así en el *Teeteto* platónico: si todas las opiniones son verdaderas, no es posible que un hombre sea más sabio que otro y por tanto, carece de sentido pretender enseñar a los demás. La defensa de Protágoras es asumida por el propio Sócrates *distinguiendo entre la verdad y la utilidad* (o bondad) de las opiniones: ciertamente, todas las opiniones y sensaciones son igualmente verdaderas pero *no son igualmente útiles* o provechosas.

Para explicar el sentido de esta distinción se recurre al ejemplo de la enfermedad y la medicina. Para el enfermo el alimento es (le parece) amargo, para el sano es (le parece) lo contrario, y no tiene sentido decir

que el juicio del uno es verdadero y el del otro falso. Lo que hay que hacer es *cambiar el estado del enfermo* de modo que cambien sus sensaciones. Análogamente, las opiniones de una ciudad son siempre verdaderas pero puede ocurrir que lo que le parece justo sea, sin embargo, perjudicial para ella y que lo que considera injusto le sea, no obstante, provechoso. En tal caso lo que procede es cambiar su estado de ánimo haciendo que le parezca justo lo que venía considerando injusto.

Esta argumentación revela aspectos interesantes del pensamiento de Protágoras, aun cuando resulte insuficiente para despejar ciertas dificultades de la teoría. En primer lugar, merece subrayarse que Protágoras concebía la educación como una actividad análoga a la del médico:

> *de igual modo, con la educación ha de procurarse el cambio del estado peor al mejor. Ahora bien, mientras el médico produce el cambio mediante fármacos, el sofista lo produce mediante discursos* (logos).
>
> (PLATÓN: *Teeteto,* 157A)

Esta es la función del educador: *También lo es del político* que aconseja a la asamblea, lo que pone de manifiesto, en segundo lugar, la concepción que Protágoras se hacía del *nomos* así como *su compromiso teórico con la democracia*: el *nomos* es convencional (justo es lo que la asamblea considera justo) y la asamblea puede cambiar sus opiniones y con ellas, sus leyes; por su parte, el instrumento adecuado para hacer que éstas cambien *no es la violencia sino la persuasión* dentro del procedimiento democrático.

Pero —y éste es el último punto que deseo destacar— toda esta argumentación ¿no supone abandonar el relativismo? Si el enfermo para quien el alimento está amargo y el sano para el que está dulce no son «más sabios» el uno que el otro, ¿no ha de suponerse que, al menos, *el médico es más sabio que los dos* puesto que conoce las disposiciones provechosas y las perjudiciales? ¿Y no ocurre lo mismo con el sofista, educador y consejero político? En el ámbito de *lo bueno* (provechoso) y *lo malo* (perjudicial) Protágoras parece incapaz de mante-

ner su total relativismo. En su favor cabe hacer, sin embargo, dos observaciones al menos. De un lado que esta doctrina *no implica la aceptación de criterios absolutos* sobre lo bueno y lo malo: lo que es bueno o malo dependerá, en cada caso, de sujetos y circunstancias cambiantes. De otro lado, el sofista no es más sabio porque su opinión alcance la verdad absoluta si no en la medida en que *conoce los puntos de vista contrapuestos* y las circunstancias del caso, lo que le permite captar el conjunto de la situación con más elementos de juicio.

2. Gorgias: el dictador es la palabra

Más de una vez hemos insistido en las páginas precedentes sobre la importancia que los sofistas concedían a la palabra y, por tanto, a la maestría en el uso de la misma. En el parágrafo anterior acabamos de señalar cómo Protágoras compara la acción de la palabra sobre el alma con la acción de los medicamentos sobre el organismo. Esta analogía es también utilizada por Gorgias:

> *El poder de la palabra* (logos) *respecto de la disposición del alma es el mismo proporcionalmente que el de la disposición de los fármacos respecto de la naturaleza de los cuerpos.*
>
> (GORGIAS: *Encomio de Helena,* 14; DK II, 292)

Gorgias se mueve en la misma atmósfera intelectual que Protágoras, si bien sus supuestos, y por tanto las consecuencias a que llega en su doctrina sobre el lenguaje, son más radicales aún que los de éste.

2.1. El lenguaje no manifiesta la realidad

Gorgias afirma rotundamente que «el lenguaje no manifiesta la realidad», o bien, que «no manifestamos la realidad por medio de las palabras». En su intención,

esto quiere decir que las palabras son incapaces de transmitir significaciones que sean las mismas para el que habla y para el que escucha, que *no hay una constelación de significados comunes*. Ahora bien, si no hay significados comunes, la misma palabra responderá equívocamente a *experiencias distintas de la realidad* lo que, en definitiva, quiere decir que *no hay una realidad que se manifieste del mismo modo* a los distintos individuos, que no hay una realidad compartida y comunicable.

Los argumentos utilizados por Gorgias a favor de este *escepticismo lingüístico* nos han sido transmitidos en su escrito «Acerca del no ser» del cual conservamos dos versiones relativamente diferentes. El título mismo pone de relieve su intención polémica contra la doctrina eleática del ser. Gorgias utiliza el mismo tipo de razonamiento que los eleatas para llegar a conclusiones que contradicen frontalmente a las afirmaciones de aquéllos. El escrito aparece estructurado en *tres tesis* a favor de las cuales se arguye sucesivamente: a) *nada hay* o es; *b)* si lo hubiera, *no sería cognoscible* ni pensable para el hombre; *c)* si fuera cognoscible, *no sería comunicable* a los demás. Parménides había afirmado la existencia de una conexión esencial entre realidad, conocimiento y lenguaje. Las tres tesis de Gorgias vienen a contradecir y negar la existencia de tal conexión.

De toda la argumentación esgrimida por Gorgias nos interesa ahora solamente la que se refiere a su tercera tesis, la relativa al lenguaje. Aun aceptando el carácter irónico del escrito, creo que en su última parte es posible encontrar ciertas ideas que están a la base de su escepticismo lingüístico. Los argumentos esgrimidos son de dos tipos.

1. Las palabras responden a la experiencia que de la realidad tiene el que las pronuncia. Ahora bien, la realidad experimentada por el que habla *no es la misma* que la realidad experimentada por el que escucha. Luego, el que habla no comunica la realidad al que escucha puesto que no la comparte con él.

No es difícil descubrir que *la argumentación descansa sobre un relativismo* afín al de Protágoras: la realidad es *la realidad experimentada por cada cual* y, por tanto,

el hecho de que las palabras sean las mismas no supone ni garantiza que la realidad sea la misma para los distintos hablantes.

2. La realidad y el lenguaje son cosas distintas. La realidad no puede convertirse en lenguaje, «las cosas no pueden convertirse en palabras». Y puesto que lo que proferimos al hablar son palabras, lo que comunicamos o manifestamos son palabras, nunca la realidad exterior.

Este argumento no es sino *la negación*, pura y simple, *de la capacidad simbólica, significativa, del lenguaje*, negación que Gorgias complementa con una teoría del conocimiento (procedente de su maestro, Empédocles) según la cual cada órgano posee un objeto específico que capta solamente él: la vista capta colores pero no sonidos, el oído capta sonidos pero no colores, etc. Por consiguiente, si las palabras se captan con el oído, ¿cómo transmitir los colores, etc., por medio de sonidos?, ¿cómo captar los colores con el oído?

> *Incluso admitiendo que la palabra es un objeto exterior, es diferente del resto de los objetos exteriores y la diferencia es máxima entre los objetos visibles y las palabras. En efecto, lo visible y las palabras se captan por órganos diversos. De donde resulta que la palabra no manifiesta la mayoría de los objetos, del mismo modo que cada uno de éstos tampoco manifiesta la naturaleza de los demás.*
>
> (GORGIAS: *Acerca del no ser*, 86; DK II, 282-3)

Gorgias admite, ciertamente, que las palabras se relacionan con las cosas pero no admite el alcance intencional, simbólico, significativo de tal relación. Según creo, su interpretación de esta relación es de carácter asociativo, cercano al esquema «estímulo-respuesta»:

> *Pero la palabra —dicen algunos— se constituye a partir de la incidencia de lo exterior sobre nosotros... Pero si esto es así, no es que la palabra sea representativa de la realidad exterior, sino que la realidad exterior viene a ser manifestativa de la palabra.*
>
> (*Ibídem*: *Acerca del no ser*, 85; DK II, 282)

Las palabras no son portadoras de significaciones intersubjetivas a través de las cuales se «represente» el ser de las cosas. Son, más bien, las distintas experiencias subjetivas las que hacen que las palabras adquieran un sentido igualmente subjetivo.

Si el primero de estos argumentos rompe la comunicación significativa entre los individuos, el segundo viene a romper la relación significativa entre el lenguaje y la realidad.

2.2. La palabra, instrumento de dominio: persuasión y retórica

Descartado el valor de la palabra como vehículo de comunicación intersubjetiva, Gorgias vuelve su atención a la capacidad de ésta como *instrumento de manipulación y de dominio*:

> *La palabra tiene un enorme poder. A pesar de que su cuerpo es diminuto e invisible, lleva a cabo las más divinas empresas: es capaz, en efecto, de apaciguar el miedo y de eliminar el dolor, de producir la alegría y de excitar la compasión.*
>
> (GORGIAS: *Encomio de Helena*, 8; DK II, 290)

Lo que a Gorgias interesa del lenguaje es, por tanto, su capacidad para influir en el alma provocando *sentimientos* y haciendo cambiar las *opiniones*. La palabra es capaz de persuadir y de engañar. Y si Protágoras contraponía aún la persuasión a la violencia, Gorgias *interpreta el poder de la palabra como una forma de violencia* ante la cual están indefensos quienes son arrebatados por ella. Y es que el lenguaje actúa sobre las opiniones débiles y mudadizas:

> *el ser es desconocido puesto que no alcanza a conectar con las apariencias y las apariencias son débiles puesto que no alcanzan a conectar con el ser.*
>
> (GORGIAS: frag. 26, DK II, 306)

Desconectadas de una realidad firme que les sirviera de base, *las apariencias, los pareceres y opiniones, son*

débiles, son hojas al viento arrollador de la palabra. *De ahí la importancia de la retórica*: quien domina la palabra dispone de un instrumento de dominación de las almas. Retórica es lo que Gorgias enseñaba. Y en este punto se pone de manifiesto otra importante diferencia entre éste y Protágoras. Protágoras pretendía enseñar no solamente el dominio de la palabra sino *también su uso correcto*: la palabra había de promover el bien de los individuos y de la *polis*. A Gorgias, por su parte, lo que de verdad y prioritariamente le interesa es el dominio del instrumento y *no el uso* que sus discípulos puedan hacer de él. Estos serán los responsables del uso —bueno o malo— que hagan de la retórica.

Que uno y otro comparen la palabra con los fármacos no debe, creo, engañarnos. A Protágoras le interesan los *efectos saludables* del fármaco sobre el organismo (y de la palabra sobre el alma): el cambio hacia un estado mejor. A Gorgias le interesa más bien *el poder* del fármaco y el *poder* de la palabra como tal.

TERCERA PARTE

SOCRATES. LA RAZON EN LA CIUDAD

Sócrates —su personalidad, su vida y su doctrina— constituye uno de los enigmas más apasionantes y más difíciles de penetrar de la historia de la humanidad. Puesto que nada dejó escrito, hemos de apoyarnos exclusivamente en testimonios de otros autores. Estos testimonios, a su vez, plantean problemas de difícil solución. En primer lugar, no son testimonios de historiadores desapasionados y objetivos sino *reconstrucciones* emotivas de discípulos o adversarios. En segundo lugar, estos testimonios pueden depender unos de otros o, tal vez, de terceros de los que no tenemos constancia. Por último, las imágenes de Socrates que nos presentan unos y otros resultan, en determinados puntos esenciales, contradictorias entre sí.

Cuatro son las fuentes fundamentales de nuestro conocimiento de Sócrates: Aristófanes, Jenofonte, Platón y Aristóteles. El primero es un escritor de comedias y este género literario permite (y exige) la distorsión de los personajes y de las situaciones. Jenofonte y Platón conocieron y trataron personalmente a Sócrates y, sin embargo, la imagen que de él nos ofrecen es sustancialmente diferente (y en ambos casos teñida de fuertes tintes apologéticos): el Sócrates de Jenofonte es un ciudadano ejemplar, pero de personalidad mediocre, escasamente atractivo y carente de genio filosófico, si lo comparamos con el Sócrates de Platón.

Hay historiadores y filólogos que prefieren el testimonio de Jenofonte. Otros prefieren el de Platón. Jenofonte cuenta en su favor con su honestidad intelectual y su escaso talento filosófico, rasgos que hacen suponer a algunos que, cuando menos, no atribuirá a Sócrates doctrinas filosóficas no sustentadas por éste. Pero la falta de talento filosófico constituye también una desventaja, si es verdad que a un gran filósofo sólo lo comprende otro filósofo de altura. Esto se vuelve contra él y a favor de Platón. Apostar por Jenofonte es apostar a la baja, excesivamente a la baja si se fía uno exclusivamente de él. Apostar por Platón es jugar a la alta, demasiado a la alta si su testimonio no se pondera y corrige con el de los demás.

Nos queda, en fin, Aristóteles. Al explicar las doctrinas ajenas, Aristóteles es fundamentalmente honesto y fiable. El problema, en su caso, es que no conoció directamente a Sócrates y no sabemos con exactitud de qué fuentes o testimonios se nutre en cada caso. Tuvo, ciertamente, oportunidad de investigar y sopesar diversos testimonios, y su crédito intelectual es notable. Siempre nos quedará, sin embargo, la duda de si en cada caso transmite o bien *interpreta* lo transmitido. Aunque se tratara de esto último, tengo para mí que sus observaciones suelen ser inteligentes e iluminadoras.

Estas son las mimbres con las que hay que hacer el cesto. En los dos capítulos siguientes yo he hecho el mío, naturalmente. Puesto que la extensión y naturaleza de este trabajo no permite una discusión detallada de las fuentes y de cada testimonio, adelanto al lector que considero fundamentalmente válido el de los diálogos primeros de Platón. Las diferencias entre Sócrates y Platón, tal como yo las veo, irán quedando indicadas tanto al tratar de Sócrates como al tratar de Platón mismo en la cuarta parte. A partir de los diálogos platónicos primeros, he asumido, hasta donde he considerado razonable, los testimonios de las otras fuentes.

Nadie ha resuelto el enigma socrático. Pero todos siguen interesándose vivamente en la figura y en el pensamiento de Sócrates.



Sócrates (Museo Británico).

5

Individuo y ciudadano

Un rasgo que distingue radicalmente a Sócrates de todos los filósofos griegos del siglo v es su profunda identificación con *su* ciudad, su *enraizamiento vital en Atenas.* Ni su figura ni su pensamiento podrán ser comprendidos si no se presta la debida atención a la *conciencia que Sócrates tenía de su pertenencia a Atenas.* Y en esto se diferencia de todos los pensadores griegos a partir del siglo v.

Se diferencia, en primer lugar, *de los sofistas.* Los sofistas más importantes y antiguos (Protágoras, Gorgias, Pródico, Hipias) fueron *extranjeros,* viajeros sin patria, pensadores desarraigados. En cuanto a los sofistas atenienses, Antifonte o Critias, tampoco sentían ya su pertenencia a la *polis* como compromiso vital y efectivo con ella, con sus tradiciones, su religión, sus costumbres y leyes. A partir de la oposición entre naturaleza y *nomos* Antifonte llegaba a afirmar, como hemos señalado en la segunda parte (capítulo primero), que el ciudadano no tiene más compromiso con la ciudad, si cabe hablar ya de compromiso, que el de no transgredir sus leyes públicamente a fin de evitar castigos y perjuicios. Ni Antifonte ni Critias sienten ya ese pro-

fundo respeto a la ciudad que constituía el gran legado de la tradición, legado que los sofistas mismos contribuyeron a debilitar.

Tampoco los discípulos de Sócrates se sentirán comprometidos vitalmente, como éste, con la ciudad. El giro que imprime Platón al pensamiento político es sumamente significativo al respecto. El pensamiento platónico gira todo él, ciertamente, en torno a la *polis*, pero la ciudad en cuya construcción está empeñado no es ya Atenas ni ninguna ciudad real sino una ciudad *utópica*, ideal.

Platón piensa para la utopía, Sócrates piensa y vive para Atenas. Y creo oportuno señalar que esta circunstancia no es simplemente un dato inexcusable para comprender la vida y el pensamiento (y la muerte) de Sócrates; es además una lección acerca de la filosofía y su valor: la lección de que el pensamiento filosófico solamente alcanza grandeza y trascendencia cuando hunde sus raíces en el suelo de lo vivido, de lo vitalmente cuestionado.

Tan profunda era la vinculación de Sócrates con su ciudad, con Atenas, que no salió prácticamente nunca de ella excepto en aquellas ocasiones en que sus obligaciones de ciudadano lo llevaron a ausentarse en campañas militares durante la guerra del Peloponeso. Tal vez viajó a Delfos en una ocasión (lo que es perfectamente coherente con su devoción al dios Apolo), pero fuera de este posible desplazamiento, Sócrates no viajó al extranjero siguiendo la costumbre compartida por los políticos, filósofos e intelectuales como Solón o Herodoto o el socrático Jenofonte, por no citar nuevamente a los viajeros sofistas.

1. El compromiso socrático con la justicia y las leyes

Puesto que Atenas constituía el suelo vital de sus raíces y puesto que vivió *reflexivamente* las exigencias de su ciudadanía, Sócrates *cumplió ejemplarmente sus obligaciones militares*. Por *tres veces* participó en la guerra

como *hoplita*. La primera de ellas fue con motivo de la batalla de *Potidea* y del asedio ateniense a esta ciudad, uno de los incidentes que llevaron inevitablemente a la confrontación entre Atenas y Esparta. Potidea, ciudad estratégicamente situada en la península calcídica, era una colonia doria que recibía anualmente sus magistrados de Corinto a la vez que formaba parte, como miembro tributario, de la Liga ateniense. Rotas las hostilidades entre Corinto y Atenas, ésta pretendió obligar a Potidea a romper sus vínculos con Corinto y a derribar las murallas del sur. Potidea se negó a ello contando con que recibiría el apoyo de Esparta. Ya hemos señalado suficientemente en la primera parte (capítulo segundo) el modo expeditivo con que Atenas respondía a las sublevaciones de sus aliados. Corría el año 432 y Sócrates contaba con treinta y ocho años de edad. Pericles envió un ejército de tres mil hoplitas. Sócrates era uno de ellos. En la batalla definitiva, el ala del ejército en que combatía Sócrates fue repelida, si bien la victoria fue para los atenienses. Sócrates combatió con bravura y orden salvando la vida a Alcibíades herido.

La campaña ateniense de Potidea duró aún hasta el año 429, tercero de la guerra del Peloponeso, año en que Pericles moría de la peste como tantos atenienses y año en que Sócrates regresaba a Atenas. Cinco años más tarde (424), cuando ya sobrepasaba los cuarenta y cinco, volvemos a encontrar a Sócrates en campaña, ahora en la batalla de *Delion*. En esta ocasión los ocho mil atenienses fueron derrotados. Del comportamiento de Sócrates en el campo de batalla nos ha sido transmitido el testimonio del general Laques según el cual si todos los atenienses hubieran combatido como Sócrates, éstos no habrían perdido la batalla.

Dos años después y ya con cuarenta y ocho años de edad Sócrates combate, por tercera vez, como *hoplita* en *Anfípolis* (422). Era ya el décimo año de la guerra del Peloponeso y el escenario de la campaña fue en esta ocasión la costa de Tracia, al noroeste de la península calcídica. De la participación de Sócrates en esta batalla —en la que murió el demagogo Cleón— no tenemos más noticias que una referencia a la misma en la *Apología* de Platón.

Todos los datos de que disponemos coinciden en reconocer a Sócrates una notable *valentía* y una *capacidad de sacrificio* por encima de lo común. En la *Apología* platónica recuerda Sócrates, sin jactancia pero sin remilgos, el modo en que asumió el cumplimiento de sus deberes militares en estas campañas:

> *Cuando los jefes que vosotros elegisteis para mandarme en Potidea, en Anfípolis y en Delion me asignaron un puesto, aguanté como el primero donde ellos me habían colocado, y arrostré el peligro de muerte.*
>
> (PLATÓN: *Apología*, 28E)

El valor militar con que Sócrates aguantaba en su puesto de batalla es comparable al *valor cívico* con que supo resistir en las dos actuaciones públicas en que se vio envuelto algunos años después. Corría el año 406 y Sócrates había cumplido ya los cincuenta y tres. Eran los últimos coletazos de la guerra del Peloponeso que terminaría dos años más tarde con la rendición incondicional de Atenas. Al debilitamiento de ésta acababa de contribuir la derrota naval sufrida en Notion (junto a Efeso) en la primavera de este año. A pesar de esta derrota, los atenienses hicieron un último esfuerzo por rearmarse: recurrieron al oro y la plata de los templos de la Acrópolis, prometieron la libertad a los esclavos y la ciudadanía a los *metecos* que se alistaran y en poco más de un mes consiguieron poner en pie una flota de ciento cincuenta trirremes que derrotó a los espartanos junto a las islas Arguinusas, al sur de Lesbos. La victoria fue para Atenas pero se perdieron veinticinco naves con sus tripulaciones, unos dos mil ciudadanos, y las circunstancias meteorológicas no permitieron el rescate de los náufragos, que perecieron. Los atenienses, encolerizados, depusieron a los ocho generales y los llamaron a Atenas para juzgarlos. Todos ellos fueron condenados a muerte. Seis (entre ellos Pericles, hijo del gran Pericles) fueron ejecutados. Los otros dos se habían puesto a salvo no presentándose en Atenas.

La casualidad —el sorteo— había hecho que Sócrates fuera aquel año miembro del consejo de los quinientos y la casualidad también —en este caso, el turno entre

las distintas tribus— había hecho que la tribu de Sócrates ostentara en ese momento la presidencia del consejo y de la asamblea. Los atenienses reclamaban airados de los *pritanes* * que el asunto volviera a la asamblea para que ésta juzgara conjuntamente a los ocho generales. La medida era ilegal, contraria a la norma que prohibía pronunciar sentencia simultáneamente sobre varios acusados. Sócrates *fue el único pritane que no cedió* a las exigencias y amenazas del pueblo enfrentándose a la asamblea en defensa de la legalidad. Lo recuerda también en la *Apología* platónica:

> *En aquella ocasión fui el único de los pritanes que se opuso a que vosotros cometierais ilegalidad y el único fui en votar en contra. Y a pesar de que los oradores estaban dispuestos a proceder contra mí y a arrestarme, y a pesar de que vosotros les pedíais a gritos que lo hicieran, consideré que debía arrostrar el peligro poniéndome del lado de la ley y de la justicia antes que ponerme, por miedo a la cárcel o la muerte, del lado de vosotros que tomabais decisiones injustas.*
>
> (PLATÓN: *Apología*, 31B-C)

Esta fue la única ocasión en que Sócrates ejerció un cargo público y el incidente tuvo lugar, como él mismo señala, cuando «la ciudad se gobernaba aún democráticamente». Dos años más tarde, como ya hemos recordado en más de una ocasión, Atenas capitulaba y se insturaba el gobierno oligárquico de los Treinta que aplicó medidas arbitrarias y terroríficas contra los partidarios de la democracia. En su intento de complicar a cuantos más mejor en sus crímenes e ilegalidades, reclamaron a Sócrates para que, con otros cuatro ciudadanos, fuera a detener a León de Salamina. Sócrates, jugándose la vida de nuevo, se negó a tomar parte en la detención:

> *Aquel gobierno, a pesar de su violencia, no logró atemorizarme para que cometiera una acción injusta. Al contrario, cuando salimos del tolo, los otros cuatro partieron para Salamina y trajeron a León, pero yo, al salir, me marché a mi casa. Y esto me hubiera costado posiblemente la vida si aquel gobierno no se hubiera disuelto tan pronto.*
>
> (PLATÓN: *Apología*, 32D)

En ambas ocasiones, bajo la democracia y bajo la oligarquía, Sócrates *no vacila en enfrentarse al poder* en defensa de la justicia y de la legalidad.

Esta valentía que Sócrates exhibe en todas sus actuaciones, tanto militares como políticas, no es el resultado de un temperamento fogoso o de una mente alocada sino la consecuencia de una actitud *reflexiva* que ha asimilado e interiorizado *su compromiso con la justicia y las leyes*. La actitud de Sócrates ante la ley, ante el *nomos*, es esa actitud de hondo respeto que formaba parte de la tradición ateniense desde Solón. Ciertamente, Sócrates comparte con los sofistas la tesis de que el *nomos* es convencional. El imperio de las leyes es, en última instancia, el resultado de un *acuerdo* que Sócrates interpreta como un *pacto* de cada ciudadano con aquéllas. Quien no esté de acuerdo con las leyes de la ciudad puede marcharse de ésta, puede emigrar a otra ciudad cuyas leyes le parezcan más razonables o apropiadas: las leyes atenienses lo permiten, a nadie impiden marcharse. Por el contrario, quien se queda en la ciudad y lo hace *libremente, queda obligado* al cumplimiento de las mismas.

2. La reforma moral de la ciudad y del individuo

No sólo la existencia sino *también el pensamiento de Sócrates se halla esencialmente vinculado a su ciudad*, a la política ateniense.

a) En su juventud, Sócrates *se había dedicado a la filosofía de la naturaleza* siguiendo la tradición filosófica que inauguraran los jonios y que se había asentado en Atenas con Anaxágoras, miembro del círculo de Pericles y amigo personal de éste. Esta dedicación primera de Sócrates al estudio de la naturaleza está suficientemente atestiguada y me limitaré a comentar brevemente dos testimonios bien dispares al respecto, el de Aristófanes y el de Platón.

Aristófanes dedicó una de sus comedias, *las Nubes*, a ridiculizar a Sócrates convirtiéndolo en objeto de sus

burlas mordaces. El Sócrates que Aristófanes pone en escena es *una mezcla de sofista inmoral y de filósofo ateo de la naturaleza*: sofista inmoral que es capaz de hacer prevalecer las razones injustas sobre las razones justas y filósofo de la naturaleza que aparece en escena colgado en un gran cesto escudriñando los cielos y analizando los meteoros. Todo hace suponer que cuando Aristófanes presentó su comedia (423) Sócrates había abandonado totalmente su interés por la filosofía de la naturaleza. Sin embargo, el hecho mismo de la comedia es una prueba concluyente de que *los atenienses reconocían a Sócrates* en los rasgos caricaturescos con que aparecía y por tanto, que era del dominio público su dedicación a la filosofía natural.

No es esta la ocasión de analizar la comedia de Aristófanes ni de discutir las intenciones que albergaba éste al presentarla. Basta con indicar de modo general que Aristófanes era un *conservador* profundamente preocupado por la decadencia de la *polis* y que hacía principales responsables de la misma a los filósofos y sofistas, racionalistas e impíos. Como buen humorista, exageró todos los aspectos más criticables e hilarantes de los filósofos personificándolos en Sócrates, el más conocido y popular de todos ellos. El resultado fue una imagen grotesca y distorsionada que a la larga redundaría en grave perjuicio para Sócrates. En la *Apología* platónica comienza Sócrates su defensa refiriéndose a esta imagen suya popularizada por Aristófanes y señalando que, como tal, equivalía ya a una acusación expresable formalmente del siguiente modo:

> *Sócrates comete delito: actúa indebidamente investigando los fenómenos subterráneos y celestes, haciendo prevalecer el argumento peor y enseñando todas estas cosas a los demás.*
>
> *De algo así se trata. Todo esto, en efecto, lo habéis visto con vuestros propios ojos en la comedia de Aristófanes: un Sócrates moviéndose de acá para allá, diciendo que volaba y proclamando muchas otras necedades de las cuales yo no sé ni poco ni mucho.*
>
> (PLATÓN: *Apología*, 19B-C)

Esto nos lleva al segundo testimonio a que anteriormente hacíamos referencia, el testimonio de Platón. Si Platón hace decir a Sócrates en la *Apología* que nada sabe de meteoros o fenómenos naturales, en el *Fedón* nos lo presenta explicando los motivos por los cuales se distanció de los filósofos de la naturaleza. Sócrates habla en este diálogo del *desengaño* que los filósofos naturales le produjeron a causa de su *mecanicismo* y desconocimiento de las causas finales. Anaxágoras había introducido una inteligencia o *Nous* como causa suprema y elemento rector del universo, lo que en principio equivalía a introducir una dimensión teleológica en la explicación de los procesos naturales: en efecto, si la causa del mundo es una inteligencia, ha de suponerse que el mundo obedece a designios y exigencias racionales. Y, sin embargo, apenas introducida esta inteligencia ordenadora, Anaxágoras se olvida definitivamente de ella, señala Sócrates, y recurre nuevamente a causas de carácter mecánico como el remolino inicial que, al separar las partículas, determina la génesis del universo (*Fedón*, 97B-99B).

b) Es probable que este testimonio de Platón incida en un aspecto importante de la evolución filosófica de Sócrates. El desencanto ante el mecanicismo de los físicos no explica por sí sólo, sin embargo, el cambio radical de orientación que sufren los intereses filosóficos de Sócrates hacia las cuestiones políticas y morales. Las razones definitivas de este cambio hay que buscarlas, según creo, en *el compromiso socrático con su polis*, en su experiencia de tres fenómenos que determinan la vida política ateniense: la decadencia de la *polis*, el movimiento sofístico y el funcionamiento de la democracia.

Sócrates se había educado en el respeto a los valores y tradiciones de la ciudad, en el espíritu de Maratón todavía vivo en su infancia y juventud. Cuando Efialtes abrió paso a la democracia en su forma radical (462), Sócrates era un niño que no había cumplido aún los diez años. En su juventud pudo asistir a un funcionamiento de la democracia impregnado aún de valores tradicionales, a una política estable y básicamente res-

petuosa con las leyes, al gobierno inteligente e ilustrado de Pericles. A partir de los veinticinco años, más o menos, tuvo igualmente la oportunidad de entrar en contacto con los sofistas: cuando Protágoras vino por primera vez a Atenas con motivo de la fundación de la colonia de Turios (444) Sócrates tenía veintiséis años de edad. El contacto con los sofistas debió impresionar a Sócrates como impresionó a los atenienses más inteligentes y despiertos. Sócrates, en fin, tuvo igualmente la oportunidad de presenciar los derroteros a los que llevaba la política imperialista ateniense, y ya en su madurez asistió a la guerra del Peloponeso, al tiempo de los *demagogos* y a la catástrofe final.

Sócrates debió, sin duda, sentir profundamente un conjunto de hechos que enmarcan todas sus reflexiones filosóficas. Así, el comportamiento de los líderes políticos y de la asamblea, *capaces de dejarse llevar más por las pasiones que por la razón*, más por los intereses exacerbados del momento que por el respeto a la justicia y a la ley: como protagonista, lo experimentó y sufrió él mismo en el episodio de las Arginusas cuando tuvo que enfrentarse sólo a la asamblea toda y seguramente lo habría presenciado en múltiples ocasiones. (Recuérdese, por ejemplo, el dramático suceso de Mitilene aludido en la primera parte, capítulo segundo, que tuvo lugar el año 428, recién vuelto Sócrates de la campaña de Potidea.) Sócrates observaba cómo las virtudes tradicionales de moderación y respeto a las leyes, pilares básicos de la integración del ciudadano en la *polis*, se debilitaban a la vez que se imponían comportamientos individualistas y demagógicos. Y comprendió, en fin, perfectamente que este comportamiento político de relajación y decadencia de la *polis* tenía su correlato teórico en las doctrinas de los sofistas, en la crítica de éstos al *nomos*, en el *desarraigo* que sus enseñanzas generaban.

Preocupado por la decadencia de la *polis*, de *su* ciudad, Sócrates *acepta el terreno de juego de los sofistas*. Comparte sus temas filosóficos y a ellos se enfrenta oponiendo la razón a la razón, el argumento al argumento. No es extraño que a primera vista muchos atenienses lo tomaran por un sofista más, aun cuando su

talante, sus métodos, su pensamiento y sus objetivos fueran radicalmente distintos, como tendremos ocasión de ir señalando. En su enfrentamiento con los sofistas, el *objetivo fundamental* de Sócrates era *recuperar el compromiso del ciudadano con la ciudad.*

Pero la historia no pasa en vano y esta recuperación de los vínculos del ciudadano con la ciudad no podía lograrse ya en una vuelta ingenua a la situación anterior, cuando no había surgido aún el individualismo y, por tanto, el ciudadano se identificaba inmediata e irreflexivamente con la *polis.* La práctica política y la filosofía sofística habían introducido ya de modo definitivo e irremediable el individualismo, *la separación* entre el individuo y el estado. Por consiguiente, la recuperación de los vínculos del ciudadano con la ciudad tenía que intentarse ya inevitablemente *partiendo de la conciencia individual,* partiendo del propio individuo consciente ya de su individualidad frente al estado. Esto es, creo, lo más original y característico del pensamiento socrático. *Respetar la ley es respetarse a sí mismo*: he aquí, según pienso, el alcance de la idea socrática del *pacto* entre el ciudadano y las leyes, pacto que Sócrates concibe no como un consenso anónimo y colectivo sino como un compromiso *personalizado de cada ciudadano* con las leyes de la ciudad. En el *Critón* platónico las leyes de Atenas se dirigen a él *personalmente*:

> *contéstanos, en primer lugar, si decimos o no la verdad cuando afirmamos que tú has convenido vivir como ciudadano acatándonos a nosotras con los hechos y no sólo con las palabras.*
>
> *¿Qué contestaremos a esto, Critón, sino que efectivamente convinimos en ello?*
>
> (PLATÓN: *Critón,* 52D)

c) Para Sócrates, por tanto, *la tarea de mejorar la ciudad es inseparable de la tarea de mejorarse a sí mismo el individuo.* A promover esta doble e inseparable tarea dedicó todos sus esfuerzos y atención convirtiéndose en la conciencia colectiva de Atenas:

> *Por todas partes vengo sin hacer otra cosa que persuadiros a los más jóvenes y a los más viejos de*

que antes y con más empeño que de vuestros cuerpos os preocupéis de vuestra alma de modo que sea lo mejor posible, y vengo proclamando que la virtud (areté) *no deriva de la fortuna, sino que, al contrario, de la virtud derivan la fortuna y todos los demás bienes humanos, tanto privados como públicos.*

(PLATÓN: *Apología*, 30A-B)

En esto consiste, esencialmente, *el moralismo socrático* como fenómeno verdaderamente nuevo en Atenas. De una parte, comporta una nueva interpretación de la *areté* que ya no se entiende como mera excelencia natural y social: *el concepto de areté se moraliza* configurándose como virtud en el sentido de excelencia *moral*. De otra parte, *la virtud se interioriza* y de ahí que Sócrates recurra constantemente a la contraposición entre el cuerpo y el alma, entendida ésta como el interior del hombre, como *su parte racional*, su conciencia y su personalidad, es decir, aquello a que se refiere el délfico-socrático «conócete a ti mismo».

Esta contraposición entre el cuerpo y el alma nos lleva a la difícil cuestión, que ahora no nos es posible discutir detalladamente, de *si Sócrates creía o no en la inmortalidad del alma*. En la *Apología* Platón nos presenta un Sócrates reticente que *no afirma de modo explícito* sus creencias al respecto. Sócrates se limita a señalar que no considera la muerte un mal, puesto que desconoce su naturaleza (29A) y más adelante añade que, por lo demás, cabe esperar que sea un bien:

Consideramos de esta manera cuántas esperanzas hay de que la muerte sea un bien. Morir, en efecto, es una de dos: o bien el muerto no es nada ni tiene conciencia ninguna de nada, o bien, según lo que dicen, se trata de un cambio y de una mudanza del alma desde éste a otro lugar. Si, pues, no hay conciencia alguna sino que es un dormir en el que quien duerme no sueña, la muerte sería una admirable ganancia... Si, por el contrario, la muerte es mudanza de aquí a otro lugar y es verdad lo que dicen, que allí se encuentran todos los que han muerto, ¿qué bien habría, jueces, mayor que ella?

(PLATÓN: *Apología*, 40C-E)

Frente a este Sócrates indeciso, el *Fedón* platónico nos presenta un Sócrates que no solamente cree en la inmortalidad del alma sino que *se esfuerza en demostrarla.* Las argumentaciones que Sócrates esgrime en este diálogo (especialmente la que se apoya en la afinidad del alma con las ideas, entidades inmateriales, inmutables e imperecederas) no proceden seguramente de él sino de Platón. En cualquier caso, todas estas argumentaciones tienen como trasfondo la diversidad y oposición del alma respecto del cuerpo (aquélla como *principio rector* y éste como *instrumento* de ella) y este trasfondo sí que es indiscutiblemente socrático. El conjunto de las evidencias que poseemos permiten, creo, aceptar razonablemente que Sócrates *creía* en la inmortalidad del alma.

3. La religiosidad de Sócrates y su vivir filosofando

Los lazos que unen a Sócrates con la *polis* son lazos teñidos de *profunda religiosidad.*

3.1. La llamada de Delfos

El rasgo más sobresaliente, quizá, de la religiosidad socrática es *su vinculación con Delfos,* con el dios Apolo. Los testimonios y evidencias de ello son numerosos. Según Diógenes Laercio, Aristóteles afirmaba que Sócrates visitó Delfos en cierta ocasión (II,5,23) aunque carecemos de cualquier otro testimonio de esta peregrinación socrática. Más cierta, a la vez que más significativa, es la conexión existente entre el precepto délfico «conócete a ti mismo» y la exhortación socrática a cuidar de uno mismo, del propio alma.

Pero la vinculación de Sócrates con Delfos es aún más decisiva y directa de acuerdo con las noticias transmitidas tanto por Jenofonte como por Platón. Uno y otro, en sus respectivas *Apologías,* cuentan cómo el incondicional y fogoso Querefonte se dirigió al oráculo para preguntar *si existía algún hombre más sabio que Sócra-*

tes a lo que el oráculo contestó negativamente. Teniendo en cuenta todas las circunstancias que rodean este hecho y su transmisión, no parece razonable dudar de su autenticidad por más que nos resulte difícil establecer en qué momento de la vida de Sócrates tendría lugar esta consulta al dios. El hecho debió ocurrir seguramente *antes* de la campaña de Potidea (432), lo que nos llevaría a localizarlo precisamente en la época en que Sócrates dejaba atrás su dedicación a la filosofía de la naturaleza y concentraba su atención en las cuestiones relativas a la política y a la moral.

Es innegable que la respuesta del oráculo *influyó decisivamente en Sócrates,* tanto en su *dedicación* a la filosofía como en su *modo de practicarla,* como él mismo pone de manifiesto en la *Apología* platónica. En cuanto a lo primero, el oráculo llevó a Sócrates a interpretar su tarea como *imposición del dios,* como *vocación* de la cual no le estaba permitido desistir. El texto citado anteriormente de forma parcial, en que Sócrates alude a sus campañas militares, dice, en su conjunto, lo siguiente:

> *Si cuando los jefes que vosotros elegisteis para mandarme en Potidea, en Anfipolis y en Delion me asignaron un puesto, yo aguanté como el primero donde ellos me habían colocado y arrostré el peligro de muerte, mi conducta sería gravemente reprochable, atenienses, si abandonara mi puesto por miedo a la muerte o a cualquier otrã cosa, ahora cuando el dios, como he creído y aceptado, me ordena que viva filosofando e investigándome a mí mismo y a los demás.*
>
> (PLATÓN: *Apología,* 28E-29A)

El oráculo, por lo demás, no sólo impone a Sócrates su dedicación a la filosofía sino *el modo de practicarla*: investigarse a sí mismo y a los demás. Según la *Apología* platónica, Sócrates quedó profundamente perplejo ante la afirmación délfica de que él era el más sabio de los hombres. Se propuso entonces «refutar el oráculo» (21B) *tratando de encontrar hombres más sabios que él.* (Si aceptamos la religiosidad socrática de la cual es difícil dudar, esta decisión de *refutar* el oráculo sig-

nifica el propósito de descubrir *el sentido oculto* y verdadero de un dictamen cuyo sentido obvio le resultaba inaceptable.) En consecuencia, Sócrates comienza a *examinar* a unos y otros, a someter a sus preguntas a todos aquellos que parecen ser sabios y que están convencidos de serlo (políticos, poetas, artesanos). La conclusión a que llega es que no son realmente sabios sino ignorantes que, además, *ignoran su propia ignorancia.* A partir de aquí es cuando Sócrates descubre el auténtico sentido del oráculo: *Sócrates es más sabio* que todos ellos *porque,* cuando menos, *sabe que no sabe.*

«Sólo sé que no sé». Este es el saber profundo de Sócrates, del cual se alimenta su *ironía*: la sabiduría como máscara de la ignorancia y la ignorancia como máscara de la sabiduría. De este saber se nutre también su *mayéutica*: puesto que es ignorante, *reconoce su incapacidad para enseñar* y compara su actividad con la de las comadronas (*maieutiké* * se dice en griego el arte de las comadronas), oficio que desempeñara su madre: él no *introduce* conocimientos en las mentes de sus interlocutores (eso se queda para los sofistas a los que *irónicamente* considera sabios) sino que *se limita a ayudarlos a parir* las ideas que gestan en su interior.

3.2. Lo demónico y la educación

Otro aspecto importante de su religiosidad es *la voz interior,* misteriosa y firme, que Sócrates decía escuchar, según los testimonios de Jenofonte y Platón. Este fenómeno resulta tanto más significativo cuanto que se relaciona, de una parte, con la propia *tarea educativa* de Sócrates y de otra parte, con *la acusación de introducir divinidades nuevas,* uno de los cargos por los que fue acusado y condenado.

Sócrates vinculaba su voz interior al mundo de los *démones* *. La palabra *demon* (escrita *daimon* en griego, *daimones* en plural) se refiere a cierto tipo de *divinidades intermedias* entre los dioses y los hombres que, de un modo u otro, aparecen regularmente en las más diversas religiones, sea en forma de genios, de ángeles o de demonios. (Nuestra palabra «demonio» no es sino

la forma adjetivada de este nombre.) En Homero se trata de fuerzas misteriosas no definidas que intervienen en los asuntos humanos. Puesto que su intervención es decisiva, en la tragedia griega el *demon* llegó a identificarse con el *destino*. En todo caso, los *démones* siempre conservaron su naturaleza de seres intermedios entre los hombres y los dioses así como su función de *intermediarios* entre éstos y aquéllos.

La voz que escucha en su interior es calificada por Sócrates como «demónica», es decir, *procedente del mundo de los démones*, aun cuando nunca hable literalmente de un *demon* en particular que le acompañara constantemente al modo de los *démones* o ángeles guardianes que el platonismo y el cristianismo, respectivavamente, asignarían a cada individuo. Mucho se ha discutido acerca de la naturaleza de esta voz y no faltan filósofos e historiadores de la filosofía que renuncian a ocuparse de ella declarándola compañera molesta a discutir por psicólogos o especialistas en fenómenos religiosos. Creo que se trata de un error: lo importante en nuestro caso no es dilucidar la naturaleza del fenómeno como tal sino comprender *qué sentido le atribuía el propio Sócrates*. Y es indiscutible que Sócrates *lo interpretaba inequívocamente como un fenómeno religioso*, como algo de origen divino: en la *Apología* platónica utiliza la expresión «algo divino y demónico» (31D) y lo denomina también «señal del dios» (40B).

Según Jenofonte, esta voz indicaba a Sócrates qué hacer y qué no hacer mientras que, según Platón, *se limitaba a prohibirle* ciertas cosas, a disuadirle ante ciertas acciones o comportamientos sin hacerle en ningún caso indicaciones positivas. Su intervención puede tener lugar en cuestiones de escasa importancia, pero su verdadera significación se pone de manifiesto cuando interviene en los asuntos más decisivos de la vida de Sócrates. Es esta voz la que *le impide dedicarse a la política* lo cual implicaba, en definitiva, dedicarse al «servicio filosófico» del dios; también le impide *preparar su discurso de defensa* (Jenofonte, *Apología*, 4). Interviene igualmente en su tarea educativa *disuadiéndolo de aceptar alumnos* que no han de beneficiarse de sus enseñanzas:

Ese algo demónico que me acompaña me impide juntarme con algunos y me permite juntarme con otros, y éstos fructifican de nuevo. Por lo demás, los que tratan conmigo experimentan lo mismo que las mujeres embarazadas: en efecto, día y noche sienten dolores y no encuentran salida alguna a su estado, mucho más aún que aquéllas. Y mi oficio es capaz de excitar y de apaciguar tal dolor.

(PLATÓN: *Teeteto*, 151A)

Al vincular la «voz demónica» con la *mayéutica*, el texto pone de manifiesto *la dimensión religiosa que para Sócrates revestía su tarea educadora.*

En este contexto conviene subrayar además el papel que el Amor, el *Eros*, desempeñaba en la vida y en la práctica socrática de la educación. Aun cuando no quepa ahora abordar este tema en detalle, merece recordarse que en el *Banquete* platónico (202D) el *Eros* se define como «un gran *demon*», intermediario entre los hombres y los dioses, *impulso* capaz de hacer que el hombre se eleve más allá de sí mismo. En sus líneas generales, esta concepción del *Eros* retiene auténticas resonancias socráticas. El *Eros* juega un papel definitivo en la vida de Sócrates, hasta el punto de que solía decir de sí mismo: «aseguro que no sé nada de ninguna otra cosa excepto de los asuntos del Amor» (*Banquete*, 117D; afirmaciones semejantes hay en el *Lisis*, 204B y en el *Teages*, 128B). Como factor religioso que *trasciende* al hombre, no es desacertado *relacionarlo con la voz demónica* y relacionar igualmente el papel que ambos elementos demónicos desempeñan en la tarea educativa de Sócrates. Como ha señalado acertadamente P. Friedländer en una observación que puede vincularse al texto anteriormente citado del *Teeteto*:

Así como la educación socrática por medio del amor se distingue de la instrucción sofística en que el amor está ausente, así también el demon *de Sócrates, al sustraer de la iniciativa y planificación humanas la obra educativa, se opone radicalmente a la práctica sofística de vender sus conocimientos a cualquiera.*

(FRIED LÄNDER: *Plato I*, p. 52)

3.3. Religión y racionalismo

Pero el cuadro de la religiosidad socrática no quedaría dibujado de modo completo si pasáramos por alto otros aspectos de la misma hasta ahora no mencionados explícitamente. Tal vez es el caso de su piedad de raíces tradicionales y de carácter *cívico* —y por tanto, legalista— que se atiene al *nomos* de la ciudad y que coexiste en Sócrates con su interiorización de lo religioso. Según Jenofonte, a la pregunta de si para ser piadoso basta con rendir culto a los dioses del modo que sea, Sócrates contestaba negativamente:

> *No. Existen leyes de acuerdo con las cuales ha de rendirse culto a los dioses.*
>
> (JENOFONTE: *Recuerdos de Sócrates*, IV, 6, 2)

Desde el punto de vista de su religiosidad Sócrates manifiesta una personalidad compleja. Por un lado, asume la religiosidad cívica y legalista mientras que, por otro lado, se produce en él una evidente interiorización de lo religioso. *Nomos e interiorización a la vez*, es decir, *el mismo fenómeno* que observábamos anteriormente al exponer su relación con la *polis*: identificación con las leyes a la vez que individualización del pacto con ellas. Su complejidad se manifiesta igualmente en otra tensión: de una parte, Sócrates asienta su religiosidad sobre la *tradición* cívica y popular del culto a los dioses y del reconocimiento de lo demónico; de otra parte, se produce en él una *racionalización* de lo religioso que apunta al *monoteísmo*, como indica su afirmación de la existencia de una divinidad ordenadora y providente. Cómo conjugar este monoteísmo con el politeísmo de la tradición es un problema que afectó no sólo a Sócrates, sino a todos los pensadores de la antigüedad por igual. Ya Jenófanes había escrito estos versos que nos resultan paradójicos:

> *hay* un dios único, el más grande entre los dioses *y los hombres, que ni física ni mentalmente se asemeja a los mortales.*
>
> (JENÓFANES: frag. 23, DK I, 135)

Tal vez Sócrates consideraba a los distintos dioses y fuerzas sobrenaturales como manifestaciones diversas y nombres distintos de una única divinidad. Es ésta una línea de pensamiento que cabe reconocer en las siguientes palabras de Prometeo en la obra de Esquilo que lleva su nombre:

> *Más de una vez mi madre Temis,*
> *la Tierra, una realidad única con muchos nombres...*
>
> (ESQUILO: *Prometeo encadenado*, vv. 209-210)

La religiosidad —y este es otro de los rasgos paradójicos de Sócrates— actuaba a la vez *como impulso* de su investigación racional constante e indesmayable y *como freno moderador* de los posibles extravíos y frivolidades de ésta. Aunque el Sócrates que nos describe se queda, tal vez, filosóficamente algo corto, A. Tovar ha visto este punto con claridad:

> *La razón última que arrastra a Sócrates a esta insatisfacción es su profunda seriedad religiosa, su sinceridad, que le libraba de la tendencia a la frivolidad que dominaba la cultura griega hecha irreligiosa. Esta clave del secreto socrático me parece —y perdónese si hay algo de vanidad— que nadie la ha tocado.*
>
> (TOVAR, A.: *Vida de Sócrates*, p. 412)

Es posible que la clave de esta clave quepa encontrarla en la interpretación que Sócrates hacía del oráculo délfico. De la ignorancia socrática surge el impulso *(Eros)* que lo arrastra irreprimiblemente a la investigación racional y que *tiende a alejarlo de la religiosidad tradicional*. Pero la conciencia misma de tal ignorancia, a su vez, hace que Sócrates desconfíe irónicamente de la sabiduría *humana*, es decir, hace que reconozca la limitación de los logros de ésta *manteniéndolo vinculado a la religión.*

4. Individualismo y condena a muerte

Al exponer anteriormente el comportamiento cívico y político de Sócrates nos quedábamos en el año 404,

durante el gobierno sanguinario de los Treinta, cuando Sócrates se negó a colaborar en el apresamiento de León de Salamina. Este gobierno fue derrocado por las armas tras año y medio de duración, y durante este período desempeñaron un papel relevante dos personajes directamente relacionados con la vida y con la condena a muerte de Sócrates.

Personaje relevante fue, en primer lugar, Critias el sofista, antiguo compañero y discípulo de Sócrates. Critias fue el alma del desalmado gobierno de los Treinta, el principal instigador y protagonista de sus desmanes. Protagonista fue también, pero en el otro bando, Anito, que años más tarde sería el principal instigador de la acusación y condena de Sócrates. Al lado de Trasíbulo, Anito se distinguió en la lucha de los demócratas contra los Treinta contribuyendo a la caída de éstos y a la reinstauración de la democracia.

A la caída de los Treinta todos los atenienses deseaban la paz e hicieron un esfuerzo por dejar de lado cualquier tentación de revanchismo. La democracia trajo consigo la concordia civil y se acordó una amnistía que fue escrupulosamente respetada. El recuerdo de la tragedia vivida ininterrumpidamente por Atenas durante los últimos lustros hizo que se extendiera una ola de *religiosidad* y un deseo general de *regeneracionismo*, de recomponer una democracia moderada y conservadora.

No deja de ser una ironía amarga de la historia el que fuera precisamente durante este período de concordia civil cuando Sócrates fue acusado y condenado a muerte. Ciertamente, Sócrates era mal visto por los demócratas conservadores no sólo por sus opiniones y por su hábito de cuestionarlo todo, sino también y muy especialmente por los antiguos lazos de amistad y magisterio que lo habían unido con políticos tan denostados como Alcibíades el demagogo y Critias el oligarca sanguinario. Sin embargo, la amnistía impedía juzgarlo por delitos políticos. Cuando Meleto, respaldado por Anito, acusó a Sócrates en la primavera del 399, la acusación recayó en presuntos delitos *contra la religiosidad y la moralidad*. La acusación decía lo siguiente:

Meleto, hijo de Meleto, del demo *de Pithos contra Sócrates, hijo de Sofronisco de Alópece: Sócrates comete delito por no reconocer* [*o bien, no creer en*] *los dioses que reconoce* [*o bien, en los cuales cree*] *la ciudad y por introducir nuevas divinidades* (démones). *También comete delito por corromper a los jóvenes. Se solicita la pena de muerte.*

(JENOFONTE: *Recuerdos de Sócrates,* I, 1, 1)

Las circunstancias que rodearon la condena de Sócrates nos son suficientemente conocidas en sus líneas generales. Sócrates se defendió mal. Si no la condena, sí que pudo evitar la pena capital en la segunda votación con sólo solicitar para sí la pena de destierro. (El tribunal no decidía por su cuenta la pena tras el veredicto de culpabilidad sino que se limitaba a escoger, en una segunda votación, entre la pena propuesta por los acusadores y la que proponía para sí el propio acusado.) Sócrates, sin duda, prefirió coronar su vida con la muerte en Atenas antes que con un destierro que lo hubiera desarraigado de la *polis* que daba sentido a su existencia. Pero a pesar de todas las circunstancias conocidas, hay algo que se nos escapa en el hecho de que Sócrates fuera acusado y encontrado culpable de tales delitos. Hegel, según pienso, se acercaba profundamente al sentido histórico y filosófico de la condena de Sócrates cuando escribía:

En Sócrates vemos representada la tragedia del espíritu griego. Es el más noble de los hombres; es moralmente intachable; pero trajo a la conciencia el principio de un mundo suprasensible, un principio de libertad del pensamiento puro... y este principio de la interioridad, con su libertad de elección, significaba la destrucción del estado ateniense. El destino de Sócrates es, pues, el de la suprema tragedia. Su muerte puede aparecer como una suprema injusticia, puesto que había cumplido perfectamente con sus deberes para con la patria y había abierto a su pueblo un mundo interior. Mas, por otro lado, también el pueblo ateniense tenía perfecta razón, al sentir la profunda conciencia de que esta interioridad debilitaba la autoridad de la ley del estado y minaba al estado ateniense. Por justificado que

estuviera Sócrates, tan justificado estaba el pueblo ateniense frente a él. Pues el principio de Sócrates es un principio revolucionario para el mundo griego. En este gran sentido, condenó a muerte el pueblo ateniense a su enemigo y fue la muerte de Sócrates la suma justicia. Por alta que fuera la justicia de Sócrates, no menos alta fue la del pueblo ateniense, condenando a muerte al destructor de su eticidad. Ambas partes tenían razón. Sócrates no murió, pues, inocente; esto no sería trágico sino simplemente conmovedor. Pero su destino es trágico en el verdadero sentido.

(HEGEL: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Revista de Occidente, 1974, p. 486)

Aun reconociendo que esta visión hegeliana es penetrante, creo que *la paradoja señalada en el texto se alimenta de otra paradoja más sutil* no tenida en cuenta por Hegel y que vengo considerando esencial para comprender la filosofía socrática y su relación con la sofística. Anteriormente he señalado que Sócrates *pretendía superar el individualismo* y la distancia introducida por éste entre el individuo y la ciudad, si bien pretendía hacerlo desde la aceptación del individualismo, desde la conciencia que el individuo tiene de sí. La paradoja de Sócrates consiste, creo, en *intentar unir* el individuo con la ciudad precisamente *por medio de lo que los separa*: la reflexión. Anito tenía razón cuando veía en la reflexión un elemento disolvente de la *polis*. Pero Anito no comprendió que Sócrates aspiraba a lo mismo que él, a la integración del ciudadano con la ciudad, si bien pretendía lograrlo desde un estado reflexivo, de madurez, del ciudadano.

6

El saber y la virtud

1. A la búsqueda de las definiciones

1.1. El lenguaje y los conceptos. Sócrates frente a los sofistas

La Atenas de la segunda mitad del siglo v vio extenderse progresivamente, entre sus gentes, dos actitudes estrechamente relacionadas entre sí: el individualismo y el relativismo. Frente a ambas actitudes se levantó el Sócrates filósofo y moralista. En el capítulo anterior he tratado de interpretar la figura de Sócrates a partir de su enfrentamiento con aquel individualismo que impregnaba la práctica de los políticos y la teoría de los sofistas. En este capítulo tomaré como punto de partida *su enfrentamiento con el relativismo* igualmente sustentado por los sofistas.

Como ya hemos señalado a lo largo de la segunda parte, el pensamiento sofístico se hallaba fuertemente teñido de relativismo. La oposición entre naturaleza y *nomos* insistía en la diversidad de criterios y normas morales: distintas comunidades y culturas entienden de modo distinto qué es lo bueno y lo malo, lo injusto y

lo justo. Protágoras *extendió el relativismo* a todos los ámbitos de la experiencia humana (y no sólo al ámbito moral) con su tesis de que «el hombre es medida de todas las cosas». Gorgias, en fin, prolongó el relativismo en el ámbito del lenguaje hasta posiciones radicalmente escépticas: *no hay significaciones comunes* y *tampoco hay significaciones objetivas* puesto que las palabras son meros síntomas de las vivencias subjetivas del que las profiere.

Sócrates se opuso a estas dos tesis de Gorgias. Se negaba a aceptar que no puedan establecerse *significaciones comunes* ya que en tal situación resultaría imposible el entendimiento entre los hombres: ¿cómo argumentar *racionalmente* y cómo llegar a decisiones compartidas en una asamblea, por ejemplo, si cada cual entiende por «justo» una cosa distinta? Es un hecho, ciertamente, que no hay acuerdo en el significado de los términos morales. Pero este hecho no implica, de suyo, que sea imposible lograr el acuerdo. Sugiere, más bien, que hay que dialogar y esforzarse para lograrlo.

En cuanto a la segunda de las tesis de Gorgias (no hay *significaciones objetivas*) Sócrates la consideraba más grave aún, si cabe, que la primera: renunciar a la búsqueda de significaciones objetivas, es decir, renunciar a investigar qué son las cosas en sí mismas equivale a *renunciar a todo criterio objetivo* para nuestra conducta, lo que convertiría en problemático el acierto político y moral. Es, sin duda, difícil llegar a conocer qué son el bien y la justicia *en sí mismos*, más allá de las opiniones subjetivas de cada cual. Pero la circunstancia de que no tengamos ideas claras al respecto tampoco demuestra, de suyo, que no podamos llegar a tenerlas. Demuestra, eso sí, que somos perezosos e ignorantes.

Se trata, pues, no solamente de llegar a un acuerdo sobre el significado de la palabra «justo» (significación común) sino de llegar a tal acuerdo estableciendo qué es realmente la justicia (significación objetiva), y lo mismo en el caso de las restantes virtudes. *Este es el programa socrático.* Tal programa se basa, obviamente, en una tesis fundamental, en la tesis de que *la aplica-*

ción de un predicado general a una pluralidad de individuos supone la presencia en éstos de ciertos rasgos (o rasgo) idénticos e identificables. Así, el hecho de que llamemos «árboles» a ciertos vegetales supone que en todos ellos, a pesar de su diversidad, se halla presente algún rasgo o rasgos comunes en virtud de los cuales todos ellos son árboles y no otra cosa. Y del mismo modo, si denominamos «justas» a diversas acciones, personas e instituciones, en todas ellas ha de encontrarse aquel rasgo (o rasgos) que denominamos «justicia». Preguntar, por consiguiente, *qué es* la justicia es preguntarse por *aquello* cuya presencia hace que *sean* justas las cosas que *denominamos* justas.

Platón, como es sabido, radicalizó esta tesis socrática hasta afirmar que la Justicia, la Bondad y, en general, *todos los predicados universales poseen una entidad propia e independiente de las cosas particulares* que llamamos buenas, justas, etc. Concibió los universales como entidades subsistentes, inmateriales e inmutables, denominándolos *Formas o Ideas.* Algunos filólogos (así, J. Burnet y A. E. Taylor), partiendo de que todo lo que Platón pone en boca de Sócrates fue realmente sostenido por éste, han afirmado que la Teoría de las Ideas es una creación de Sócrates. Tal interpretación es seguramente exagerada y errónea. Si exceptuamos los diálogos platónicos, ninguna otra fuente atribuye a Sócrates esta teoría y Aristóteles distingue expresamente a Sócrates de Platón señalando que fue éste y no aquél el que «separó» las Ideas (*Metafísica,* 987b1-6; 1078b30-1; 1086b1-5). Para caracterizar la postura de Sócrates frente a Platón podemos hablar de *conceptualismo socrático:* la búsqueda de las significaciones comunes y objetivas es, en definitiva, la búsqueda de los conceptos.

1.2. El camino hacia la definición

Los conceptos se determinan y expresan a través de las definiciones y por tanto, la búsqueda de los conceptos es la búsqueda de las definiciones: *qué es* la justicia, *qué es* la piedad, etc. Tanto Platón en sus diálogos, como Jenofonte en sus *Recuerdos de Sócrates*

(cf. 1,1,16) nos muestran a éste ocupándose de la definición de conceptos morales, sometiendo sistemáticamente a prueba y refutación las definiciones usuales propuestas por sus interlocutores. Aristóteles, por su parte, llega a afirmar que Sócrates «se ocupó de las virtudes morales y fue *el primero en buscar definiciones universales* de las mismas» (*Metafísica*, 1078b17-19). Y unas líneas más adelante añade:

> *Dos son los descubrimientos que hay que reconocer, en justicia, a Sócrates: los razonamientos inductivos y las definiciones universales y ambos están a la base de la ciencia.*
>
> (ARISTÓTELES: 1078b, 27-30)

Aristóteles concede a Sócrates el mérito de haber sido el primero en utilizar (en utilizar *reflexiva y sistemáticamente*, se ha de entender) dos instrumentos primordiales de la ciencia: la inducción y la definición. La definición universal es *el resultado*, la inducción es el camino o *procedimiento* para llegar a aquélla.

La palabra «inducción» traduce el término griego «epagogé». Menos técnica, pero más expresivamente, podemos traducirlo como «conducción», como *el movimiento de conducir*. Pero conducir, ¿a quién, hasta dónde y desde dónde? El «hasta dónde» ya lo hemos indicado: hasta la captación del concepto y *su definición universal*. El «a quién» es, en el diálogo socrático, *la mente del interlocutor*. El «desde dónde» son, en fin, *los distintos casos particulares* a que se aplica el concepto a definir: las distintas acciones que denominamos justas, los distintos comportamientos que denominamos valientes, etc. El método consiste en analizar estos casos particulares para *elevarse desde ellos hasta el rasgo o rasgos que definen* el predicado que les atribuíamos. Cada definición ensayada se confronta nuevamente con otros casos particulares y quedará rechazada si en alguno de éstos no se da el rasgo aducido.

El resultado de este laborioso procedimiento ha de ser la definición universal. Los interlocutores de Sócrates se pierden a menudo en los casos particulares y éste se ve obligado a *refutar* su modo de proceder y

sus propuestas. El *Eutifrón,* diálogo platónico que versa sobre la definición de «piedad», muestra un buen ejemplo de tal situación:

> *Recuerda que no te he pedido que me muestres una o dos de las muchas acciones que son piadosas, sino que me muestres la forma misma a que nos referimos,* aquella en virtud de la cual todas las acciones piadosas son piadosas. *¿Acaso no has afirmado que las acciones impías son impías y las piadosas son piadosas* en razón de una forma única? *¿O no lo recuerdas?*
>
> —Sí, lo recuerdo.
>
> —Muéstrame, pues, cuál es esta forma *para que, poniendo en ella la mirada y usándola como paradigma, pueda yo decir de todo lo que concuerda con ella —lo hayas hecho tú o cualquier otro— que es piadoso y de lo que no concuerda con ella que es impío.*
>
> (PLATÓN: *Eutifrón,* 60E)

La mayoría de los diálogos socráticos de Platón suelen terminar sin que se alcance una definición satisfactoria. El interlocutor de Sócrates ve refutadas, una tras otra, todas las definiciones que propone y Sócrates tampoco ofrece definición alguna alternativa (cf. también Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates,* 4,4,9-10). Este proceder de Sócrates resulta, de entrada, desconcertante: da la impresión de dedicarse exclusivamente a humillar a sus interlocutores refutando sus definiciones y poniendo al descubierto su ignorancia. Para comprender el sentido de este proceder socrático es necesario conectarlo con ciertos aspectos de su personalidad, ya subrayados en el capítulo anterior: *su confesión irónica de ignorancia* a través de la cual reconoce la limitación y provisionalidad de su propio saber y está dispuesto a someterlo constantemente a revisión; *su oficio mayéutico,* de partera, que no pretende adoctrinar dogmáticamente a los demás, sino ayudarlos a librarse de las falsas opiniones y a ponerse en situación de buscar por sí mismos la verdad. En el diálogo, Sócrates pone a prueba los conocimientos de los demás y *pone a prueba también su propio conocimiento.*

2. La virtud consiste en saber

Cuando Sócrates se esfuerza (e invita a los demás a esforzarse) en aclarar y definir los conceptos morales no lo hace por mera curiosidad. Lo hace porque está convencido de que *solamente se puede ser justo si se sabe qué es la justicia,* solamente se puede ser valiente si se sabe qué es la valentía, etc. Esta doctrina socrática que reduce la virtud a conocimiento, que *concibe la virtud como saber,* suele denominarse *intelectualismo moral.*

Para comprender esta reducción de la virtud al saber es necesario tener en cuenta que Sócrates interpreta el saber *moral* desde el modelo de los saberes *técnicos.* En el ámbito de los saberes técnicos, de los oficios, parece razonable sostener, por ejemplo, que solamente el que sabe arquitectura es arquitecto y que solamente el arquitecto está capacitado para construir edificios adecuadamente. De modo análogo, sostiene Sócrates, solamente es justo *el que sabe* qué es lo justo y solamente el que es justo *es capaz* de realizar acciones justas.

Semejante doctrina conlleva, sin duda, ciertas implicaciones sorprendentes. Comencemos con la célebre paradoja que aparece en el diálogo platónico *Hipias Menor,* según la cual el que obra mal voluntariamente es *mejor* que el que obra mal sin querer. Nuevamente hemos de recurrir a los saberes técnicos para explicar el sentido de esta paradoja. El que construye mal un edificio a sabiendas de que lo hace mal es, sin duda, *mejor arquitecto* que quien lo hace mal involuntariamente. La razón de ello estriba en que el primero *sabe construir bien* (aunque no lo haga) y *solamente el que sabe construir bien puede hacerlo voluntaria e intencionadamente mal.* De modo análogo, el que actúa injustamente a sabiendas es *más justo* (puesto que sabe). Y si solamente el arquitecto (el que sabe construir bien) puede construir mal intencionadamente, *solamente el justo (el que sabe qué es lo justo) puede actuar voluntariamente contra la justicia.*

Así, pues, Hipias, el que voluntariamente *obra mal y comete actos deshonestos e injustos.* si es que hay alguien tal, *no puede ser otro que el bueno.*

—Me resulta imposible, Sócrates, concederte esto.

—También me resulta imposible a mí, Hipias, y sin embargo, eso es lo que parece derivarse necesariamente de nuestro razonamiento.

(PLATÓN: *Hipias Menor,* 376B-C)

El caso del arquitecto no plantea problemas puesto que construir mal una casa es una conducta, en principio, neutral moralmente. El caso del justo que actúa injustamente sí que plantea problemas. Ni Hipias ni Sócrates están dispuestos a aceptarlo, aunque por motivos diferentes: Hipias lo rechaza porque este caso no es moralmente neutral; Sócrates porque *lo considera imposible* ya que *nadie obra mal sabiendo que obra mal.* El saber es condición necesaria y suficiente para obrar con rectitud.

El intelectualismo moral implica, por tanto, que nadie obra mal voluntariamente. También, por lo mismo, *que quien obra mal lo hace involuntariamente,* no sabe que obra mal. Esto lleva a explicar el mal como resultado de la *ignorancia.*

En la doctrina socrática no hay lugar para la culpa, puesto que el mal es involuntario. Tampoco hay lugar para el desorden psíquico, para la falta de autocontrol como responsable de que un individuo actúe contra sus propias convicciones racionales sobre lo que debe y no debe hacerse. Lo que llamamos falta de autocontrol se reduce también a la ignorancia.

La doctrina socrática se basa, en definitiva, en una concepción excesivamente racionalista y por ello, excesivamente esquemática de la naturaleza humana de la cual quedan excluidos los elementos irracionales del psiquismo. Platón, como veremos en la cuarta parte de este libro (capítulo octavo), se verá obligado a corregir esta concepción del psiquismo humano, dando cabida en el alma a elementos irracionales. Todo ello, aceptando de la herencia socrática que el conocimiento es *una parte esencial* de la virtud.

CUARTA PARTE

PLATON.
LA RAZON Y LA UTOPIA

Siendo yo joven, pasé por la misma experiencia que otros muchos; pensé dedicarme a la política tan pronto como fuera dueño de mis propios actos; y he aquí las vicisitudes de los asuntos públicos de mi patria a que hube de asistir. Siendo objeto de general censura el régimen político a la sazón imperante, se produjo una revolución; al frente de este movimiento revolucionario se instauraron como caudillos cincuenta y un hombres: diez en el Pireo y once en la capital... mientras que treinta se instauraron con plenos poderes al frente del gobierno en general. Se daba la circunstancia de que algunos de éstos eran allegados y conocidos míos y en consecuencia requirieron al punto mi colaboración, por entender que se trataba de actividades que me interesaban. La reacción mía no es de extrañar, dada mi juventud; yo pensé que ellos iban a gobernar la ciudad sacándola de un régimen de vida injusto y llevándola a un orden mejor, de suerte que les dediqué mi más apasionada atención, a ver si lo conseguían. Y vi que en poco tiempo hicieron aparecer bueno, como una edad de oro, el anterior régimen. Entre otras tropelías que cometieron estuvo la de enviar a mi amigo, el anciano Sócrates, de quien yo no tendría reparo en afirmar que fue el más justo de los hombres de su tiempo, a que en unión de otras personas prendiera a un ciudadano para conducirlo por la fuerza a ser ejecutado; orden dada con el fin de que Sócrates quedara, de grado o por fuerza, complicado en sus crímenes; por cierto que él no obedeció,

y se arriesgó a sufrir toda clase de castigos antes de hacerse cómplice de sus iniquidades. Viendo, digo, todas estas cosas y otras semejantes de la mayor gravedad, lleno de indignación me inhibí de las torpezas de aquel período...

No mucho tiempo después cayó la tiranía de los Treinta y todo el sistema político imperante. De nuevo, aunque ya menos impetuosamente, me arrastró el deseo de ocuparme de los asuntos públicos de la ciudad. Pero dio también la casualidad de que algunos de los que estaban en el poder llevaron a los tribunales a mi amigo Sócrates a quien acabo de referirme, bajo la acusación más inicua y que menos le cuadraba... Al observar yo cosas como éstas y a los hombres que ejercían los poderes públicos, así como las leyes y las costumbres, cuanto con mayor atención lo examinaba, al mismo tiempo que mi edad iba adquiriendo madurez, tanto más difícil consideraba administrar los asuntos públicos con rectitud...

De esta suerte yo, que al principio estaba lleno de entusiasmo por dedicarme a la política, al volver mi atención a la vida pública y verla arrastrada en todas direcciones por toda clase de corrientes, terminé por verme atacado de vértigo, y si bien no prescindí de reflexionar sobre la manera de poder introducir una mejora en ella, sí dejé, sin embargo, de esperar sucesivas oportunidades de intervenir activamente.

Y terminé por adquirir el convencimiento con respecto a todos los Estados actuales de que están, sin excepción, mal gobernados; en efecto, lo referente a su legislación no tiene remedio sin una extraordinaria reforma, *acompañada además de suerte para implantarla.*

Y me vi obligado a reconocer, en alabanza de la verdadera filosofía, que de ella depende el obtener una visión perfecta y total de lo que es justo, tanto en el terreno político como en el privado, y que no cesará en sus males el género humano hasta que los que son recta y verdaderamente filósofos ocupen los cargos públicos, o bien los que ejercen el poder en los Estados lleguen, por especial favor divino, a ser filósofos en el auténtico sentido de la palabra.

(PLATÓN: *Carta séptima*, trad. de M. Toranzo, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970)

Estas notas autobiográficas en que Platón rememora las vivencias de su primera juventud hasta sus cuarenta años constituyen una excelente introducción a su actividad y a su obra como pensador político. En pinceladas esquemáticas subraya Platón su vocación política, la impresión que le produjeron los acontecimientos atenienses al final de la guerra del Peloponeso, su inhibición ante la política activa, el papel decisivo que en su vida y destino ejercieron la persona y la muerte de Sócrates y el programa filosófico-político al que se orientó bajo la influencia de este cúmulo de experiencias.

Platón fue un hombre de *irrenunciable vocación política*. Nació el 427 en el seno de una familia ateniense ilustre que descendía de Solón por parte de madre. Por parte de ésta era pariente de Critias y de Cármides, miembros activos del partido oligárquico y protagonistas destacados en el régimen de los Treinta Tiranos (404). Llamado por éstos a incorporarse activamente a su régimen, Platón prefirió esperar y observar su comportamiento. Los crímenes y horrores cometidos por este gobierno lo hicieron desistir de prestarles colaboración alguna. Poco después se reinstauró la democracia y nuevamente sintió la esperanza y el deseo de pasar a la política activa. La condena de Sócrates paralizó nueva y definitivamente su incorporación a la *política ateniense*.

En los acontecimientos políticos que van desde su infancia hasta la muerte de Sócrates, no vio otra cosa que un torrente de pasiones desatadas al margen de toda moderación y de toda racionalidad. Esta *ausencia de razón y de medida* no era, a su juicio, exclusiva de un determinado régimen político, sino que impregnaba a todos sucesivamente: a la democracia de finales de la guerra del Peloponeso, a los oligarcas del gobierno de los Treinta y a los atenienses de la democracia restaurada que condenaron a muerte «al más justo de los hombres de su tiempo». De esta experiencia generalizada extrajo Platón una doble consecuencia: que *todos* los estados actuales «están, sin excepción, mal gobernados» y, por tanto, se exige una *reforma radical*, y que esta reforma radical pasa por el *estudio de la filosofía* de

la cual depende «el obtener una visión perfecta y total de lo que es justo».

Platón renunció, pues, a intervenir en los asuntos políticos atenienses. Pero no renunció, no podía renunciar a su vocación política. El intelectualismo socrático lo llevó a afianzar su esperanza en la razón, su *fe en el conocimiento* como condición inexcusable del acierto político. Desde entonces, la idea de que el sabio ha de gobernar o el que gobierna ha de ser sabio, vino a constituir el eje central de su pensamiento. Todo su esfuerzo se dirigió a *llenar de contenido* el saber que Sócrates, su maestro y amigo, proponía como meta de la vida humana. El saber era para Sócrates una *aspiración inalcanzable*. Platón trató de convertirlo en una *posesión efectiva*.

Platón fundó la Academia con la esperanza de formar hombres sabios capaces de intervenir en la legislación y gobierno de las ciudades. Y él mismo por dos veces (a los sesenta años esperanzado y a los sesenta y seis sin esperanza) trató de educar filosóficamente a Dionisio, tirano de Siracusa. Su *intervención práctica* en la política siracusana se saldó con un fracaso estrepitoso. Pero los frutos de su *reflexión teórica*, ensalzados por unos y denostados por otros, han alcanzado una resonancia de primera magnitud en la historia de la cultura occidental.



Platón.

7

De Sócrates a Platón: la política como saber

La manera más adecuada, según creo, de adentrarse en el pensamiento político de Platón es tomar *como punto de partida* el enfrentamiento de Sócrates con los sofistas. Este enfrentamiento gira, fundamentalmente, en torno a dos grandes temas: *la naturaleza de la justicia y la política como saber.* En relación con ambos temas desarrollará Platón sus propias doctrinas prolongando ciertas líneas del pensamiento de Sócrates más allá de las enseñanzas de éste. En los dos siguientes capítulos nos ocuparemos de la concepción platónica de la justicia. De la doctrina socrático-platónica que concibe *la política como saber* nos ocuparemos en este capítulo.

Tanto los sofistas como Sócrates consideraban *la política como una virtud,* excelencia o *areté,* la excelencia propia de los que sobresalen en el gobierno de las ciudades aconsejando a la asamblea y dirigiendo los asuntos del estado (véase, anteriormente, la introducción a la segunda parte). Y tanto Sócrates como los sofistas concebían esta *areté* o excelencia política como *una*

forma de saber. En el caso de Sócrates el asunto es obvio: puesto que la virtud es saber y la política es una virtud, la política es necesariamente un saber. En el caso de los sofistas la concepción de la virtud política como saber constituía un presupuesto de su propio oficio: puesto que se declaraban maestros de la *areté* política, habían de suponer que ésta es enseñable; y supuesto que es enseñable, no hay más remedio que admitir que se trata de algún tipo de saber.

El enfrentamiento de Sócrates con los sofistas arranca en torno a la cuestión, esencial para estos últimos, de *si puede enseñarse la virtud* en general y específicamente la virtud política. Tal enfrentamiento nos ha sido transmitido por Platón en distintos diálogos de los que merecen destacarse el *Menón*, el *Protágoras* y el *Gorgias*.

En toda esta temática, en lo concerniente a detalles, no es posible distinguir lo que es de Sócrates y lo que es una sistematización platónica de puntos de vista incuestionablemente socráticos. Tampoco es excesivamente importante establecer tal distinción ya que, como acabo de señalar, Platón asume las tesis de Sócrates y parte precisamente de ellas.

1. El saber frente a la mera opinión

El *Menón* platónico se centra en el tema de la virtud. El diálogo se inicia con Menón preguntando a Sócrates si la virtud puede o no puede enseñarse (70A), a lo que Sócrates replica señalando que habrá de comenzarse por definir qué es la virtud: en efecto, solamente quien conozca su naturaleza podrá decidir si la virtud es o no es enseñable (71B; 86D).

La primera parte de la conversación se consume, como es habitual en los diálogos socráticos, en intentos sucesivos y fracasados de definir la virtud. Al no alcanzarse una definición satisfactoria de ésta, el diálogo resulta bloqueado sin posibilidad de progreso. Para salir de tal situación, Sócrates accede a plantear la cuestión de la enseñabilidad de la virtud en *forma con-*

dicional estableciendo el siguiente enunciado: *la virtud, si es saber, es enseñable* (86E-87D).

Antes de seguir adelante conviene detenernos un momento en los términos de este enunciado socrático, comenzando con la palabra «saber». Con esta palabra traduzco «episteme», término a veces traducido en nuestra lengua como *conocimiento*, a veces como *ciencia*. La palabra «conocimiento» me parece una mala traducción de «episteme», ya que los griegos denominaban de este modo, no el conocimiento en general ni cualquier tipo de conocimiento, sino el conocimiento *fundado*, seguro y, por tanto, *exento de posible error*. De ahí que se traduzca también, con mayor acierto, como «ciencia». Prefiero, con todo, nuestra palabra «saber» que incluye los rasgos señalados y no sugiere el concepto técnico actual de conocimiento científico.

La condicional enunciada por Sócrates supone, por su parte, la tesis de que *todo saber puede enseñarse*. Se trata, creo, de una tesis perfectamente razonable teniendo en cuenta que para los griegos *enseñar*, en sentido riguroso, *es demostrar:* ¿cómo se enseña, en definitiva, un teorema a unos alumnos, sino demostrándolo, paso por paso, ante ellos? Capaz de enseñar, a su vez, es el que conoce las razones o fundamentos de lo que afirma y por conocerlos es capaz de exhibirlos a los demás. Y puesto que el saber es conocimiento *fundado en razones*, el que posee saber conoce las razones o fundamentos y puede exhibirlos y puede, exhibiéndolos, demostrar y demostrando, enseñar a los demás lo que sabe.

Así pues, si la virtud es saber, es enseñable. Partiendo de esta condicional, Sócrates pone en marcha sucesivamente dos argumentaciones que llevan a posturas contradictorias. *a)* En primer lugar, arguye del siguiente modo llamado en lógica *ponens:* si la virtud es saber, es enseñable; *ahora bien, la virtud consiste en saber* (puesto que es algo bueno y nada hay bueno o provechoso sin la intervención del conocimiento), luego la virtud es enseñable. *b)* A continuación argumenta utilizando la forma o modo denominado *tollens:* si la virtud es saber, es enseñable; *ahora bien, la virtud no es enseñable* (si lo fuera, los grandes políticos se la habrían

enseñado a sus hijos), luego la virtud no es saber (87D-96C).

El diálogo queda bloqueado de nuevo en una situación de perplejidad. Tal vez, apunta Sócrates, nuestro planteamiento ha sido excesivamente radical y extremista, puesto que no hemos considerado más alternativas que o bien la virtud es *episteme*, saber riguroso y fundado, o bien es algo carente en absoluto de conocimiento. Tal vez entre la *episteme* y la carencia absoluta de conocimiento existe algún tipo de conocimiento *intermedio* que no alcanza el rigor del saber, pero que tampoco puede identificarse sin más con la ausencia de conocimiento. Este conocimiento *de rango inferior* sería el característico de los políticos, incluidos los grandes políticos del pasado. Es la *opinión.*

De este modo introduce Sócrates *la opinión,* el opinar o conjeturar, como forma de conocimiento inferior al saber y contrapuesta a él. No es lo mismo, ciertamente, saber que opinar o creer. Las opiniones pueden ser verdaderas o falsas, mientras que el saber es siempre verdadero: el que opina puede equivocarse; el que sabe, si verdaderamente sabe, no puede estar equivocado.

Si queremos considerar al saber como un tipo de opinión, habrá de decirse, por lo pronto, que el saber es siempre *opinión verdadera.* Pero esto no basta tampoco. No toda opinión verdadera es saber, sino solamente aquella que *se fundamenta en razones.* La *episteme* es, por consiguiente: a) *opinión;* b) *verdadera;* c) *fundada en razones.* Esta es la definición platónica del saber frente al creer u opinar, definición más allá de la cual no han dado un paso muchos filósofos actuales.

Esta oposición entre opinión y saber *(episteme)* atraviesa toda la obra platónica y la veremos más adelante aparecer en la *República.* En tal distinción *se basa, en sustancia, la crítica de Sócrates y Platón a la política y a los políticos.* Estos —y no solamente los políticos mediocres sino los grandes políticos del pasado, como Temístocles o Pericles— se mueven, en realidad, en un mundo de opiniones. Tal vez no se equivoquen, pero si aciertan, sus aciertos no serán el resultado de un saber del cual carecen. Al criticar a los políticos reales por su falta de saber, se insinúa ya el ideal del auténtico

político, el verdaderamente sabio, del cual se ocupará Platón ampliamente en la *República*.

2. El verdadero político frente al retórico y al sofista

La crítica a los políticos, tanto presentes como pasados, se radicaliza en el *Gorgias*, adquiriendo tonos sombríos y ásperos. Anteriormente (parte segunda, capítulo primero) nos hemos referido ya a este diálogo, a aquel pasaje del mismo en que Calicles proclama como normas de justicia el dominio del más fuerte y la búsqueda sin trabas del placer. En la política, y muy especialmente en el sistema democrático, la retórica constituye un arma fundamental para el dominio de las masas. Con el dominio de las masas viene el poder y con el poder viene la posibilidad de satisfacer los deseos y caprichos. No es, pues, casual *la conexión entre retórica, poder y placer*. Y, por tanto, no es tampoco casual ni arbitrario que los temas del poder y del placer surjan en un diálogo como éste *cuyo tema central es la retórica.*

2.1. La retórica no produce saber

La retórica constituye, pues, el objeto central del diálogo. Ya al comienzo de éste Gorgias se proclama retórico y maestro de retórica. Urgido por las preguntas de Sócrates para que defina con precisión el objeto y los efectos de su arte, Gorgias termina estableciendo que el objeto de la retórica es *la persuasión* por medio de discursos y argumentos, «aquella persuasión que se produce *en los tribunales y en otras asambleas*... y que tiene por objeto *lo justo y lo injusto*» (454B).

Pero definir la retórica por la capacidad de persuadir mediante discursos y argumentaciones resulta insuficiente y poco esclarecedor, señala Sócrates, puesto que todas las ciencias son capaces de persuadir: también el matemático, por ejemplo, persuade a sus alumnos cuando *demuestra* un teorema. Habrán de distinguirse, por tanto, dos tipos de persuasión, la que pro-

duce *saber* y la que produce *meramente opiniones* o creencias en quienes escuchan el discurso o argumentación. De este modo se introduce la distinción establecida en el *Menón* entre opinión y saber. Tras distinguir Sócrates estas dos formas de persuadir, Gorgias admite que *la persuasión propia de la retórica es la que produce meras opiniones*. El orador, es decir, el político asambleario *no enseña*, sino que infunde opiniones momentáneas en el auditorio: ¿Cómo podría instruir a una masa, comenta Sócrates, cuando ni el número ni el estado de ánimo de las masas se acomodan a las exigencias del rigor intelectual y de la reflexión? Gorgias asiente a esta observación de Sócrates (454B-55A).

Sin embargo, no es solamente la naturaleza del auditorio la que impide que el político asambleario produzca la persuasión que acompaña al saber. El impedimento fundamental para ello se halla *en la propia naturaleza de la retórica*. El retórico, señala Gorgias, es capaz de persuadir a una multitud *sobre cualquier asunto*, sea el que sea. Lo mismo da que se trate de medidas sanitarias que de planes estratégicos, o de la construcción de edificios y barcos o de cualquier otra cosa. El orador es capaz de convencer a la asamblea *mejor que el especialista*, que sabe acerca de la cuestión, mejor que el médico o el arquitecto. Aun careciendo del saber correspondiente, el orador es capaz de convencer sobre cualquier tema. He aquí un fragmento del diálogo entre Sócrates y Gorgias:

(S.): *Afirmabas que incluso en relación con la salud el orador será más persuasivo que el médico.*
(G.): *Lo será efectivamente, pero ante una multitud.*
(S.): *¿Ante una multitud, o sea, ante los que no saben? Porque no va a ser más persuasivo que el médico ante los que saben.*
(G.): *Así es.*
(S.): *Por consiguiente, si es más persuasivo que el médico, resulta más persuasivo que el que sabe.*
(G.): *Sin duda.*
(S.): *Y sin ser médico, ¿no es así?*
(G.): *Sí.*

(S.): *Y el que no es médico ignora las cosas que el médico sabe.*
(G.): *Evidentemente.*
(S.): *Por consiguiente, ante los que no saben, el que no sabe resulta más persuasivo que el que sabe...*

(PLATÓN: *Menón*, 459A-B)

Esta última observación es dura, sin lugar a dudas: el orador-político es *un ignorante entre ignorantes* y precisamente por ello es más capaz de convencer a éstos que el que sabe.

2.2. La retórica no es saber. La adulación de la masa

La crítica a la retórica, a los oradores políticos, dará más adelante un nuevo y definitivo paso tras erigirse Polo en interlocutor de Sócrates. Este afirma rotundamente que la retórica *no es un saber* en absoluto. ¿Qué es, entonces? *Una habilidad meramente práctica,* una técnica derivada de la experiencia, un pseudosaber que se presenta a sí mismo con la apariencia y pretensiones de un verdadero saber.

Para justificar la afirmación de que la retórica es un *pseudosaber,* Sócrates propone una clasificación de los saberes relativos al bien del cuerpo y del alma. *Dos* son, señala, los saberes que tienen como objetivo *la salud del cuerpo*: la *gimnasia,* que produce y mantiene el orden de nuestro cuerpo, y la *medicina,* que sana y restaura el orden del organismo cuando éste se deteriora. También la política que se ocupa de *la salud del alma* se divide en *dos* partes, en dos saberes: *la legislación* que produce y mantiene el orden del alma y la *justicia* que sana y restaura este orden cuando ha sido quebrantado. *La gimnasia y la legislación realizan funciones análogas* en cuanto que *procuran el orden* del cuerpo y del alma, respectivamente. *La medicina y la justicia,* por su parte, *realizan también funciones análogas* en cuanto que *restauran el orden,* respectivamente, en el cuerpo y en el alma.

A estos cuatro saberes corresponden, tratando de suplantarlos, cuatro *pseudosaberes que no buscan el bien sino el placer* del cuerpo o del alma. *La cosmética* suplanta a la gimnasia: no da vigor al cuerpo, sino que lo adorna dándole la apariencia de vigor y de lozanía; la *cocina* suplanta a la medicina: el cocinero no da alimentos que procuren la salud al cuerpo, aunque sean desagradables, sino alimentos sabrosos aunque sean perjudiciales. Y si pasamos al alma nos encontraremos con pseudosaberes análogos. La *sofística* suplanta a la legislación: no favorece la salud del alma sino solamente su apariencia; *la retórica*, en fin, suplanta a la justicia: no da consejos que, aunque desagradables, corrijan y hagan mejores a los ciudadanos. Sus consejos agradan a los ciudadanos, pero hacen a éstos peores y más injustos.

Los saberes y los falsos saberes pueden exponerse gráficamente en el siguiente cuadro:

	CUERPO		ALMA	
SABERES	1 Gimnasia	2 Medicina	1 Legislación	2 Justicia
PSEUDO-SABERES	1' Cosmética	2' Cocina	1' Sofística	2' Retórica

Se trata, evidentemente, de *una descalificación radical tanto de los sofistas como de los políticos,* de los oradores. En torno a esta descalificación merecen, creo, tenerse en cuenta las siguientes observaciones:

1) La sofística y la retórica son descalificadas *conjuntamente* como saberes aparentes. Aunque Sócrates distingue la una de la otra, en realidad *las considera muy próximas entre sí* hasta el punto de que «sofistas y oradores se confunden unos con otros en el mismo terreno y ocupándose de los mismos objetos» (465C; 520A). Ambas a una pueden, por tanto, considerarse como remedo y apariencia de la *verdadera política* que, en el cuadro socrático, abarca la legislación y la justicia.

2) Platón retoma intencionadamente *la comparación entre la medicina y la retórica,* tan querida de los sofistas. A esta comparación habían recurrido tanto Protágoras como Gorgias, como ya señalábamos al ocuparnos de sus doctrinas en la parte segunda (capítulo cuarto). Platón retuerce ahora esta analogía afirmando que el retórico *no se parece en realidad al médico sino al cocinero:*

> *Ya has escuchado, pues, lo que yo afirmo que es la retórica: es respecto del alma lo que la cocina es respecto del cuerpo.*
>
> (465D-E)

3) Esta comparación con la habilidad culinaria muestra, por su parte, una de las razones fundamentales que llevan a Platón a negarle a la retórica la categoría de saber. En el *Menón* se señalaba ya que el conocimiento de los políticos-oradores no es un conocimiento riguroso, basado en razones *(episteme),* sino que permanece en el nivel de las meras opiniones y conjeturas. Esto se subraya también en el *Gorgias.* Pero se añade, además, una segunda razón descalificadora basada en el intelectualismo socrático: *todo auténtico saber se orienta al bien* de aquello de que se ocupa. Así, la medicina se orienta al bien del cuerpo y *la auténtica política se orienta al bien del alma,* a hacer mejores a los ciudadanos. La cocina y la retórica, por el contrario, no se orientan al bien sino al *placer.* No son, por tanto, auténticos saberes.

4) Puesto que los cuatro falsos saberes se orientan esencialmente a agradar y proporcionar placer, Sócrates los califica de *prácticas adulatorias:* adulan la cosmética y la cocina y adulan también la sofística y la retórica. Así alcanzan los políticos su poder y predominio sobre la masa: *adulando* a ésta y por tanto, *sometiéndose* a ella.

Por lo demás, la carencia de saber y la adulación se dan juntas en los políticos, a juicio de Platón, como muestra el siguiente texto de la *República:*

Todos estos individuos, asalariados a los que la gente denomina sofistas y a los cuales considera rivales en el arte de educar, no enseñan otra cosa que las opiniones que la gente profiere en las asambleas y llaman a tales opiniones saber. Como si alguien hubiera llegado a conocer los instintos y apetitos de una bestia enorme y poderosa, por dónde acercarse a ella y por dónde agarrarla, y en qué ocasiones y por qué motivos se excita o amansa, y qué sonidos acostumbra a proferir en cada caso y ante qué sonidos proferidos por otros se tranquiliza y enfurece, y tras aprender todo esto a base de tiempo y de contacto con la bestia, ese individuo lo denominara ciencia y pretendiera enseñarlo como un saber sistemático; y, sin saber en absoluto qué hay de hermoso o vergonzoso, bueno o malo, justo o injusto en tales opiniones y apetitos, utilizara estos nombres de acuerdo con las opiniones de esa bestia enorme denominando bueno lo que a ésta proporciona placer y malo lo que le produce dolor; todo ello careciendo de fundamentos racionales y limitándose a denominar bueno lo que es impulso irresistible, sin haber captado cuál es la diferencia entre éste y el bien y sin ser capaz de mostrar tal diferencia a los demás. Un individuo tal, por Zeus, ¿no te parece un extraño educador?

(PLATÓN: *República*, VI, 493A-C)

3. Sócrates y Platón frente a la democracia ateniense

La crítica de los políticos y de los sofistas que acabamos de considerar ha de contemplarse, a su vez, dentro del contexto general de *la crítica platónica a la democracia* ateniense. La identificación del orador con el político asambleario en el *Gorgias* y la comparación de la masa con una «bestia enorme y poderosa» en la *República* sugieren, obviamente, que el sofista y el demagogo son la fauna característica de la democracia.

Como otros muchos escritores de los siglos V y IV, Platón es hostil a la democracia, hasta el punto de catalogarla en la *República* como la forma de gobierno más alejada de la constitución ideal, si exceptuamos la tira-

nía. Sus críticas pueden referirse, en cada caso, a este o al otro aspecto, pero todas ellas, según creo, remiten finalmente a una crítica de carácter general: la que se refiere a *la irracionalidad que,* a su juicio, *comporta el igualitarismo democrático.* La democracia no distingue sino que trata de la misma manera a todos los ciudadanos, «distribuye la igualdad tanto a los que son iguales como a los que no son iguales» (*República* VIII, 557C). En vez de adjudicar los cargos y magistraturas atendiendo a la capacidad y a la preparación de los ciudadanos, concede la misma oportunidad de gobernar *a todos indiscriminadamente,* tanto al capaz como al incapaz (cf. también *Las leyes* VI, 756E-58A).

El resultado de este modo de proceder es *el gobierno de los ignorantes,* resultado usualmente subrayado por los críticos de la democracia. También Herodoto, en un conocido pasaje en el cual escenifica un debate sobre las ventajas respectivas de la monarquía, la oligarquía y la democracia, hace decir a Megabizo, defensor del sistema oligárquico:

> *No hay nada más falto de inteligencia ni más insolente que el vulgo inútil. Por tanto, no resulta aceptable que para escapar de la insolencia de un tirano vengamos a caer en la del vulgo desenfrenado. Al fin y al cabo, el tirano sabe lo que hace, pero el vulgo actúa sin saber siquiera lo que hace. ¿Cómo podría saberlo si no se lo han enseñado y por sí mismo desconoce lo bello? Se abalanza sobre las cosas y como un torrente las arrastra sin discernimiento.*
>
> (HERODOTO: III, 8)

Que el igualitarismo lleva al gobierno de los incompetentes constituye, pues, un tópico entre quienes prefieren la oligarquía, es decir, el gobierno por una minoría y no por la totalidad de los ciudadanos. Como constituye un tópico también que esta multitud carente de saber es la masa de *los pobres actuando contra los ricos en provecho propio.* El escrito titulado *La constitución de los Atenienses* (de autor desconocido, un antidemócrata al que suele denominarse «El Viejo Oligarca») reconoce y ensalza cínicamente la habilidad con que la

democracia favorece a los pobres. Platón, por su parte, en la *República* explica el origen de la democracia *por el triunfo de los pobres:*

> *Cuando los pobres, tras haber vencido a los ricos, matan a unos y destierran a otros y se reparten, por igual, entre los que quedan el gobierno y las magistraturas: éstas, por lo general, se adjudican por sorteo.*
>
> (VIII, 557A)

Las últimas palabras de este texto nos llevan a considerar los aspectos más señalados del igualitarismo democrático y también la crítica platónica a los mismos.

El rasgo más señalado del igualitarismo ateniense es, sin duda, *la práctica del sorteo* para la designación de cargos públicos. Platón sigue a Sócrates en el rechazo de este procedimiento. Por Aristóteles (*Retórica,* 1393b3-8) y por Jenofonte, a quien posiblemente sigue aquél (*Recuerdos de Sócrates* 1,2,9) sabemos, en efecto, que Sócrates criticaba el sorteo como una práctica necia: argüía que nadie contrata por sorteo un piloto de navío, un carpintero o un flautista. Todo el mundo recurre a las personas capacitadas y expertas en el oficio de que se trate. Lo razonable es recurrir a los que saben.

Otro rasgo de la democracia ateniense es *la decisión por todos* en asambleas sobre los asuntos del estado por complicados y difíciles que éstos sean. También Sócrates consideraba poco razonable esta forma de proceder, según cabe inferir de las siguientes palabras que pone Platón en sus labios en el *Laques.* Sócrates y Melesias dialogan del siguiente modo:

> (S.): *¿Acaso también tú, Melesias, obrarías de este modo? Si celebraras una reunión para deliberar acerca de la educación gimnástica de tu hijo, acerca de cómo debe ejercitarse, ¿harías caso, tal vez, a la mayoría de nosotros o más bien a quien hubiera sido instruido y adiestrado por un profesor de gimnasia?*
>
> (M.): *Evidentemente a éste, Sócrates.*
>
> (S.): *¿Harías más caso a éste que a nosotros, a pesar de que somos cuatro?*

(M.): *Seguramente.*
(S.): *Según pienso, cuando ha de tomarse una decisión correcta* se debe decidir atendiendo al saber y no atendiendo a la mayoría.

(PLATÓN: *Laques*, 184D-E)

Pero el sistema ateniense no solamente admite la decisión, por mayoría, de una multitud de incompetentes, sino que además estos incompetentes *se dejan aconsejar por incompetentes*, con lo cual se origina el predominio de los ignorantes sobre los ignorantes que hemos visto criticar en el *Gorgias*. En el *Protágoras* Platón pone en boca de Sócrates un argumento similar al esgrimido en los dos últimos textos citados:

> *Yo también afirmo, como los demás griegos, que los atenienses son gente sabia. Veo, en efecto, que cuando nos reunimos en asamblea, si la ciudad ha de tomar alguna decisión relativa a la construcción, llama a los arquitectos para que den su consejo sobre las construcciones; y si se trata de barcos, a los constructores de barcos, y lo mismo en relación con todas las otras cosas que consideran* susceptibles de enseñarse y aprenderse..., *sin embargo, cuando hay que deliberar sobre los asuntos relativos al gobierno de la ciudad, se levanta a dar consejo por igual un carpintero, un herrero, un curtidor, un comerciante, un marino, el rico o el pobre, el noble o el de oscuro linaje...*
>
> (PLATÓN: *Protágoras*, 319B-D)

Tal vez no debamos conceder excesivo valor a este argumento, dado el contexto preciso en que aparece. Sócrates no pretende con él criticar directamente esta forma de proceder de la asamblea sino utilizarla dialécticamente como prueba de que los atenienses no consideran la política como un *saber* que puede enseñarse y aprenderse. Pero Sócrates opina lo contrario y, por otra parte, la coincidencia de esta argumentación con la crítica del *Gorgias* a los políticos (ignorantes capaces de persuadir a ignorantes) lo hace sumamente significativo.

Queda, en fin, como otra de las medidas importantes a favor del igualitarismo la institucionalización de *la*

paga diaria a los ciudadanos en el desempeño de cargos públicos. Platón critica también esta medida resaltando *sus consecuencias morales* de carácter negativo: «Tengo oído, dice Sócrates en el *Gorgias*, que al establecer el salario para los cargos públicos, Pericles hizo a los atenienses perezosos, cobardes, charlatanes y avaros» (515E).

Estamos ante una visión pesimista y exagerada tanto del igualitarismo ateniense como de sus males. Por lo pronto, conviene recordar que la democracia ateniense no fue nunca totalmente igualitaria. *Siempre hubo cargos, los de la máxima responsabilidad política, que no se sorteaban.* Como ya señalábamos en la primera parte (capítulo segundo) cuando los arcontados comenzaron a sortearse, el poder político pasaba a manos de los *estrategos* que no se designaban por sorteo. Aunque, ciertamente, la generalización del sorteo para los puestos de la administración no puede por menos de generar ineficacia administrativa.

Para evaluar la crítica de Sócrates y Platón a la democracia pueden adoptarse dos puntos de vista. Pueden, en primer lugar, analizarse el funcionamiento y los resultados de la democracia para ver si la crítica les hace justicia. Algo hemos dicho en este sentido en la primera parte (capítulo segundo) y, en general, puede afirmarse que la crítica a la democracia propende a destacar excesivamente, agrandándolos, los aspectos más negativos de ésta. En segundo lugar, la crítica misma puede analizarse desde el punto de vista de *los supuestos en que se apoya,* lo que me parece de mayor interés filosófico. Estos supuestos, como veremos a continuación, no son otros que las tesis expuestas en los dos parágrafos anteriores al comentar el *Menón* y el *Gorgias.*

Con distintas variaciones, la crítica hace sonar siempre la misma melodía: el sorteo no distingue entre los que saben y lo que no saben, en la asamblea deciden los que no saben, estos se asesoran de los que no saben. El principio fundamental desde el cual se establece este diagnóstico es *la concepción de la política como saber* en sentido riguroso, como *episteme,* saber del cual carecen por igual la multitud que decide, los oradores que aconsejan y los sofistas que enseñan. Se trata, en

definitiva, del *intelectualismo socrático* que concibe la virtud y, por tanto, la política como un conocimiento según el modelo de los conocimientos *técnicos*. Rechazar esta tesis es rechazar la crítica a la democracia, matizar esta tesis obligaría igualmente y en la misma medida a matizar la crítica a la democracia.

A este principio se añade otro de raíz igualmente socrática que aparece también establecido en el *Gorgias:* puesto que todo saber busca el bien, la política ha de *buscar el bien*. La tarea del político se concibe como una *tarea educadora*, basada en criterios morales, cuyo fin primordial es *hacer mejores a los ciudadanos*. También en este punto la multitud, los políticos y los sofistas, carentes todos ellos de criterios morales, se apartan de la verdadera política: no buscan el bien sino que persiguen exclusivamente el placer.

8

La ciudad ideal y la justicia

La exposición más completa y sistemática del pensamiento político de Platón se encuentra en la *República*, diálogo a cuyo contenido dedicaremos fundamentalmente este capítulo y el siguiente. En más de una ocasión nos hemos referido ya a esta obra platónica, particularmente a su libro primero y a las primeras páginas del segundo. En efecto, en el primer libro de la *República* tiene lugar el enfrentamiento dialéctico de Sócrates con Trasímaco y al retirarse éste de la discusión, Glaucón se encarga de argumentar a favor de su tesis al comenzar el libro segundo. A este conjunto de argumentaciones recurríamos al exponer, en la segunda parte, la doctrina sofística del dominio del más fuerte (capítulo tercero).

Este amplio diálogo, compuesto de diez libros, se titula en griego *politeia*, palabra que vino a traducirse, no con excesivo acierto, como *República*. Como ya señalábamos en la primera parte (capítulo primero, 3), la palabra *politeia* posee una peculiar riqueza y complejidad de significado: significa el cuerpo de los ciudadanos, la ciudadanía y la constitución, en suma, la *polis* en cuanto conjunto estructurado y dotado de vida pro-

pia. La obra platónica lleva, además, como subtítulo «Acerca de la justicia» y la justicia constituye, efectivamente, el tema central de este diálogo.

El protagonista del diálogo es Sócrates, encargado de exponer la doctrina platónica de la justicia, sin duda porque Platón consideraba estar desarrollando fielmente las enseñanzas socráticas. Por su parte, *el gran adversario doctrinal*, como en la mayoría de los diálogos platónicos, *es la sofística* con su doble afirmación acerca de la justicia: que —contra lo convencionalmente establecido— la justicia consiste en el dominio del más fuerte y que el que es injusto según los criterios morales vigentes es más feliz puesto que consigue mayor poder, mayor provecho y mayores placeres que el que somete su conducta a los dictados de la justicia.

Se trata, pues, de la justicia y de su relación con la felicidad. Ahora bien, la justicia es cualidad *(areté)* de los estados y también de los individuos Es, por tanto, necesario conocer la estructura y naturaleza tanto de los estados como de los individuos a fin de poder decidir con conocimiento cuándo éstos son justos y en qué consiste verdaderamente la justicia. A este objetivo se dirige, en definitiva, el diseño platónico de una ciudad ideal, de sus instituciones y funcionamiento.

1. La ciudad y las tres clases sociales

Discurrido ya el primer tercio del libro segundo de la *República*, el diálogo acerca de la justicia ha llegado a una situación de bloqueo a la que no parece fácil encontrar una salida. Tras la discusión de Sócrates con Trasímaco (1.I) y tras la reiteración de las afirmaciones de éste por parte de Glaucón (comienzo del 1.II) no es posible ya ningún progreso en la argumentación, sencillamente porque la cuestión no había sido planteada con la suficiente radicalidad: de nada sirve, en efecto, continuar insistiendo en la tesis de que el hombre injusto es más feliz o bien, por el contrario, en que la injusticia es fuente de infelicidad *si no se define previamente en qué consisten la justicia y la injusticia* como cualidades del alma.

¿Qué es la justicia como *areté* * del individuo, *del alma individual*? Esta es la pregunta que constituye el nuevo punto de partida para relanzar el diálogo. Platón, sin embargo, no se enfrenta a ella de modo inmediato sino que recomienda la estrategia de quien ha de leer a distancia algo escrito con letras diminutas y se da cuenta de que eso mismo se halla escrito también con letras mayores y más legibles. Un hombre en tal situación, señala Sócrates, comenzará por leer el texto escrito en caracteres mayores para, una vez conocido éste, verificar si lo escrito con letras pequeñas se corresponde o no con aquél (II, 368D). Algo así ocurre con la justicia, virtud o excelencia tanto del individuo como del estado. La justicia está escrita en este último con trazos mayores y más visibles:

> *Por consiguiente, habrá una justicia de mayor tamaño en lo que es de mayor tamaño. Así pues, si os parece bien, investigaremos primero en los estados qué es la justicia. Después, la estudiaremos en el individuo, tratando de aclarar si la semejanza de lo que es mayor se da en la configuración de lo que es más pequeño.*
>
> (II, 368E-69A)

Conviene, pues, ocuparse en primer lugar de la justicia en el estado. Pero la justicia es, de suyo, una virtud o excelencia y como tal no puede ser conocida mientras no se conozca adecuadamente aquello de que es excelencia o virtud. Ha de comenzarse, por consiguiente, por analizar *la naturaleza y estructura del estado*. Para ello, Sócrates propone «construir» idealmente una ciudad, una *polis*, de modo que sea posible asistir al surgimiento *sucesivo* de los elementos o partes que la integran. Se tratará, evidentemente, de una *sucesión lógica* y no de una descripción del modo en que fácticamente se constituye un estado o ciudad.

1.1. Los productores

La ciudad surge como respuesta a la incapacidad de cada individuo para satisfacer por sí mismo las propias necesidades. Por consiguiente, para que haya ciudad se

necesita, *en primer lugar*, una pluralidad de individuos que atiendan a las necesidades más elementales de la vida humana: alimento, vivienda, vestido. Esto da lugar a ciertos oficios u ocupaciones: labrador, constructor, tejedor, oficios a los que habrá que añadir otros destinados a proporcionar a aquéllos los materiales y herramientas necesarios (vaqueros, pastores, carpinteros, herreros, etc.) y aún otros más (comerciantes, intermediarios, navegantes) que faciliten el intercambio de los productos de unos y otros (II,369B-72C).

Sócrates considera que el conjunto de estos oficios es, en líneas generales, suficiente para constituir una sociedad austera y elemental. Demasiado austera le parece a Adimanto, puesto que en ella no tendría cabida sino la satisfacción elemental de las necesidades más elementales. De ahí que éste proponga ampliar el número de los oficios con el fin de promover un nivel más alto de bienestar y de lujo. Sócrates asiente a esta propuesta (no sin cierta ironía), seguramente porque la intención de Platón es diseñar una ciudad de complejidad semejante a la de las ciudades griegas de la época. De este modo, los oficios se multiplican dándose cabida en la ciudad a toda clase de artes y de ocupaciones (preceptores, cocineros, peluqueros, etc.) (372C-73D).

Todos estos oficios componen *la base económica* de la ciudad y el conjunto de los individuos que los ejercen forman el grupo o *la clase de los productores*, la clase económicamente productiva.

1.2. Los militares

El desarrollo de la ciudad desde el nivel de la mera subsistencia hasta ciertas formas de abundancia y de refinamiento hace necesario el surgimiento de *una nueva clase* o grupo social: el dedicado específicamente al mantenimiento de la convivencia social, a la ampliación del territorio y, en general, *a la defensa* de éste y de la ciudad frente a las agresiones exteriores y los desórdenes interiores. Se necesita, pues, un ejército, una fuerza. Glaucón sugiere que, tal vez, las necesidades de la defensa podrían ser cubiertas por los ciudadanos mis-

mos. Sócrates se opone a ello abogando por un ejército profesional. Los miembros de este ejército —a los que Platón denomina genéricamente *guardianes*— habrán de ser escogidos entre aquellos ciudadanos que posean aptitudes especiales para ello (fuerza, rapidez, valentía, amor a la verdad) y habrán de ser educados y entrenados cuidadosamente con vistas a la función que deberán desempeñar (373D-76C).

1.3. Los gobernantes

Tras muchas páginas dedicadas a analizar la educación y el régimen de vida adecuados a los guardianes (todo el resto del l.II y la mayor parte del l.III) —cuestiones de que nos ocuparemos en el capítulo próximo—, Sócrates señala que aún queda por establecer un *tercer elemento* o grupo social en la estructura de la sociedad: *los gobernantes.* Las tareas de gobierno han de asignarse específicamente a un grupo reducido de ciudadanos que no podrán ser sino «los mejores de los guardianes» (III, 412C). De este modo, la clase de los guardianes se desdobla en dos grupos: de una parte, el ejército cuyos miembros son denominados *auxiliares* en lo sucesivo y de otra parte, los gobernantes, pequeño grupo extraído de aquéllos y que desde este momento son denominados *guardianes perfectos.* Y al igual que la pertenencia al grupo de los auxiliares exigía unas cualidades y una educación específicas, también el ingreso en el grupo de los gobernantes exige las dotes y la educación adecuadas.

De este modo, queda configurada la ciudad en *tres clases* o grupos sociales —productores, auxiliares, guardianes perfectos— de acuerdo con los tres tipos de actividades o funciones necesarias para su existencia: economía, defensa, gobierno.

2. El individuo y las tres partes del alma

Una vez constituido el estado en sus tres grupos sociales y antes de ocuparse del alma individual, Sócrates

pasa a analizar en qué consiste la justicia en aquél, qué disposición es la que hace que una ciudad sea justa. En nuestra exposición alteraremos, sin embargo, este orden ocupándonos primero de *la naturaleza y estructura del alma humana.*

La teoría psicológica de Platón es extremadamente compleja y un estudio adecuado de la misma exigiría analizar y comparar entre sí prácticamente la totalidad de los diálogos. En líneas generales, cabe afirmar que todas las reflexiones platónicas sobre el alma (sobre su naturaleza e inmortalidad) arrancan de un *dualismo radical* que contrapone el alma al cuerpo. Esta oposición entre el alma y el cuerpo tiene como punto de partida la doctrina socrática a que ya nos hemos referido en la tercera parte (capítulo quinto) y la doctrina filosófico-religiosa de los pitagóricos. Ambas doctrinas, a su vez, se fundamentan en *la experiencia de los conflictos internos* que a menudo desgarran nuestra conciencia. Tal situación de conflicto se pone de manifiesto en la idea misma (tan radicalmente socrática) del dominio de sí, del *autocontrol*: en efecto, la palabra «autocontrol» implica la presencia de dos elementos en el interior de uno mismo, el que controla y el que debe ser controlado.

Ya desde Sócrates, el alma es interpretada como el principio al cual corresponde el control de sí mismo. De este modo se tiende a identificarla con *la razón,* con la parte más elevada del psiquismo mientras que el cuerpo viene a ser considerado como la sede y el origen de los deseos, pasiones e instintos cuyo control debe ser ejercido por aquélla. Esta es, básicamente, la concepción que Platón nos ofrece en el *Fedón*:

> *El cuerpo nos llena de deseos, pasiones y miedos, de todo tipo de imaginaciones y sinsentidos, de manera que por su culpa no nos es posible captar nada de lo que llamamos verdad. El cuerpo y sus pasiones son los que provocan las guerras, las revoluciones y los conflictos. Pues todas las guerras se deben a la adquisición de riquezas, y las riquezas han de adquirirse por causa del cuerpo, esclavizados como estamos por su cuidado.*
>
> (PLATÓN: *Fedón,* 66C)

Atribuir los deseos, instintos y pasiones al cuerpo resulta, en gran medida, insatisfactorio ya que se trata de fenómenos *psíquicos* y no exclusivamente de movimientos corporales. Platón se percató, sin duda alguna, de ello y ya en la *República* este conflicto aparece trasladado al alma: es una parte del alma, *la razón,* la que se enfrenta con otra parte de ella, con el *apetito.*

El argumento esgrimido en la *República* para justificar esta concepción del alma se compone de *dos premisas.* La primera premisa no es otra que *la experiencia del conflicto interno*: ocurre que *la misma* persona (durante una enfermedad, por ejemplo) *quiere* beber agua y *no quiere* beberla porque comprende que le es perjudicial. La segunda premisa no es sino *el principio de no-contradicción*: «nada nos convencerá de que algo, permaneciendo lo mismo, es capaz de sufrir, de ser o de hacer cosas contrarias a la vez, en la misma parte de sí y respecto de lo mismo» (IV, 436E-37A). De ambas premisas concluye Sócrates que *no es la misma* persona (el mismo alma) la que quiere y no quiere a la vez sino *dos partes distintas* del alma o psiquismo en el cual tiene lugar tal conflicto (439D).

Pero Platón no se contenta con este dualismo (apetito, razón) sino que a estas dos partes añade una tercera: *el ánimo (thymós).* La introducción de este tercer elemento, que representa la decisión y el coraje, no es arbitraria sino que se funda también en la experiencia interna: cuando se produce la pugna entre el apetito y la razón, hay algo así como una fuerza interior que a menudo decide el conflicto a favor de la razón y que se encoleriza cuando la razón cede ante las exigencias del apetito.

Tres son, pues, *las partes del alma* —razón, ánimo y apetito— de acuerdo con la doctrina de la *República.* También en el *Fedro* se reconoce su estructura tripartita a través del mito que compara el alma con un carro alado compuesto por el auriga (razón) y dos caballos, blanco el uno (ánimo) y negro e indócil el otro, el que representa el apetito (*Fedro,* 246A y ss.). Así expuesta (y así es como Platón la expone en el l.IV de la *República*), esta doctrina corre el peligro de destruir la unidad

del alma, del psiquismo, aun cuando no falten pasajes en este diálogo que apuntan a la unidad de la misma.

Al reconocer tres partes o elementos en el alma humana, Platón establece un paralelismo perfecto entre ésta y el estado. Este paralelismo es el que le permite afirmar que la justicia es *la misma* en la ciudad y en el individuo. La diferencia, como hemos visto, será meramente de escala: letras grandes en el estado, letras pequeñas en el alma individual.

3. Dos principios del pensamiento platónico

Tanto la descripción del alma y del estado como la consiguiente doctrina de la justicia descansan sobre dos principios que podemos bautizar, respectivamente, como «Principio de la correlación estructural del estado y del alma» y «Principio de especialización funcional».

3.1. La correlación estructural entre el alma y el estado

Acabamos de hablar, como usualmente se habla, de *paralelismo* entre las partes del alma y las partes o clases del estado. En más de una ocasión, sin embargo, se ha señalado con razón que la palabra «paralelismo» resulta en este caso inadecuada y engañosa. Tal palabra sugiere, en efecto, la imagen de dos rectas que ni se tocan ni se cruzan y, por tanto, puede inducir a pensar que entre el estado y el alma no hay interacción alguna, en cuyo caso la *identidad* estructural entre ambos resultaría o un postulado platónico arbitrario o el resultado de una mera casualidad.

No es así, sin embargo, a juicio de Platón. El estado no es algo exterior al individuo ni el individuo es algo exterior al estado por más que aquél afirme su individualidad frente a éste. A lo largo de toda la *República* es constante la referencia a la interacción y condicionamiento entre ambos. Así aparece ya desde el momento en que Sócrates se pregunta si el alma indivi-

dual posee *también* las partes del estado anteriormente descritas:

> *¿No hemos de convenir muy necesariamente que en cada uno de nosotros se dan las mismas partes y modos de ser que en la ciudad? ¿De dónde, si no, le vendrían a éste? Sería, en efecto, ridículo pensar que a los estados no les viene de los individuos el carácter, sea el carácter violento que se atribuye a los tracios y a los escitas y, en general, a los del norte, sea el amor al conocimiento que se nos atribuye muy especialmente a nosotros, sea el amor al dinero que, se dice, caracteriza a los fenicios y egipcios.*
>
> (PLATÓN: IV, 435D-36A)

La afirmación de Sócrates según la cual «hemos de convenir *muy necesariamente*» que en el alma hay las mismas partes que en el estado es, sin duda, difícil de analizar. De acuerdo con las razones aducidas en el texto, esta afirmación implica, por lo pronto, que *el estado no es otra cosa que el conjunto de los individuos que lo componen* y, por tanto, que aquél adquiere el carácter y modo de vida de éstos. Y no sólo el carácter sino *también el régimen político*. Una vez más hemos de recordar que los griegos no establecían una distinción precisa entre la sociedad y el estado: la *politeia* es el conjunto de los ciudadanos con su forma peculiar de vida pero es también *la constitución como expresión de esta forma de vida*. En esto se basa la teoría platónica de que a cada régimen político corresponde un tipo de carácter en los individuos y que el tipo de carácter que predomina en los ciudadanos *determina* el régimen político *y es determinado* por éste. Los libros octavo y noveno de la *República* están dedicados por entero al estudio de esta correlación entre los caracteres predominantes en la ciudad y los regímenes políticos (timocracia, oligarquía, democracia, tiranía) a través de los cuales la ciudad se va alejando más y más de la *politeia* ideal. Y en esta idea se integra —como un caso particular de la misma— la repetida crítica de Platón contra la democracia: que *los demagogos*, dominados por el ansia de poder y por un egoísmo insaciable, y

los sofistas que consagran esta forma de vida como ideal de justicia son, en realidad, *el correlato natural* de la democracia, de una democracia que deja el gobierno en las manos de una masa dominada igualmente por los instintos y el egoísmo.

Todo bien hasta aquí. Pero esta interacción mutua entre la *polis* y los ciudadanos en cuanto a la forma de vida y a la constitución no justifica, de suyo, la tesis de que necesariamente ha de haber *tres partes* distintas en el alma como en el estado. En el libro octavo (581-C) Platón distingue tres tipos fundamentales de hombre: el filosófico, el ambicioso y el avaro, según que en ellos *predomine* el amor al conocimiento, a los honores o a las riquezas. Esta tipología —que nos recuerda las tres formas de vida que distinguían los pitagóricos— no implica necesariamente que el alma se halla dividida en tres partes distintas aun cuando, ciertamente, tal tipología puede acomodarse con facilidad a la teoría de la tripartición del alma. Con otras palabras: la doctrina de los tres caracteres no es inconsistente con la tripartición del alma pero tampoco constituye una premisa de la cual ésta puede deducirse.

¿De dónde, entonces, la correspondencia estructural entre el estado y el alma? Dos son, según creo, las hipótesis que básicamente se han manejado al respecto. Según una de ellas, la tripartición del alma se deduce de algún modo de la estructura del estado. A favor de esta hipótesis se puede aducir el orden expositivo que se sigue en la *República*: en efecto, el diálogo se ocupa en primer lugar de la estructura de la ciudad para pasar *después* al estudio de la estructura del alma y la transición de lo uno a lo otro está marcada con las palabras anteriormente citadas sobre la necesidad de admitir que el alma tiene las mismas partes que el estado. (La premisa no explicitada que permitiría el paso de una estructura a la otra sería, en cualquier caso, la doctrina pitagórica de los tres modos de vida.) Que la exposición vaya del estado al alma no es, sin embargo, un argumento de excesivo valor. No puede olvidarse que la *República* es un *diálogo* y que exigencias literarias y didácticas pueden aconsejar que el orden dramático no coincida con el «orden de las razones».

Otros han recurrido a la hipótesis contraria: a pesar del orden expositivo de la *República*, la división del estado en tres clases separadas *presupone* la doctrina de la tripartición del alma. No es, por tanto, la estructura del estado la que se proyecta sobre el alma sino, al revés, ésta sobre aquélla.

Ambas hipótesis presentan dificultades. Una lectura atenta de los textos correspondientes pone de manifiesto, por lo pronto, que las tres clases del estado y la tripartición del alma, respectivamente, *son deducidas de premisas totalmente distintas*: las tres clases sociales se deducen de las funciones necesarias para que exista un estado, *juntamente con el principio de especialización* que exige que cada una de esas funciones se encomiende a un grupo distinto de individuos como tarea exclusiva; las tres partes del alma se deducen, a su vez, de la experiencia del conflicto interno y de la aplicación a éste del principio de no-contradicción.

¿Habrá de concluirse, entonces, que la coincidencia de estructura es meramente fortuita? Creo que no. La coincidencia *básica* entre las estructuras del estado y del alma individual estaba ya presente en Sócrates, en su afirmación de que una *polis* solamente puede ser justa y moderada si en el alma de sus ciudadanos hay justicia y moderación. Esto presupone una identidad básica de estructura (por lo demás, fácilmente constatable) ya que tanto en el estado como en el alma existen dos partes, *la que gobierna y la que es gobernada*. La conexión al efecto entre el estado y el individuo aparece, por ejemplo, en uno de los momentos más dramáticos de la discusión de Sócrates con Calicles en el *Gorgias* platónico. Calicles acaba de afirmar que es a los fuertes a quienes corresponde gobernar, *dominar* en las ciudades. Sócrates, por su parte, responde *inesperadamente* con la siguiente pregunta que desconcierta a Calicles:

> *¿Y qué en relación consigo mismos? ¿Dominar o ser dominados?*
>
> (491D)

La correspondencia *básica* de las estructuras del estado y del alma —juntamente con la idea de la interac-

ción entre el modo de ser de los individuos y el modo de gobernarse de los estados— es, por tanto, un tópico que pertenece al acervo socrático-platónico. Pero tampoco así se explica la tesis platónica de la correspondencia cuando pasamos a una estructura *más compleja: tres* clases sociales, *tres* partes en el alma. Estamos ya ante una elaboración platónica en la cual *lo más intrigante,* según creo, no es por qué ha de haber tres partes en el alma sino *por qué ha de haber tres clases distintas y separadas en el estado.* Tal vez llegara Platón a esta conclusión *influido* por la tripartición del alma. (El paso intermedio sería igualmente la doctrina pitagórica de las tres formas de vida; quizá influyera también el estudio de las virtudes.) Lo cierto, en todo caso, es que la tripartición del alma no aparece como premisa para deducir la existencia de tres clases excluyentes entre sí. *La premisa auténtica* y explícita de esta tesis *es el principio de especialización funcional.*

3.2. El principio de especialización funcional

Este principio juega, pues, un papel decisivo en la teoría platónica del estado. Podemos enunciarlo del siguiente modo: *cada individuo y cada clase social han de desempeñar solamente una función,* aquélla para la cual estén más capacitados. Se trata de un principio aparentemente obvio y que no parece plantear problemas. Es, sin embargo, complejo no sólo por *las consecuencias* que se derivan de su aplicación sino también *por los supuestos* en que descansa. En relación con estos últimos conviene señalar que Platón pretende justificarlo en dos tipos de consideraciones de índole diversa.

En primer lugar, el principio presenta una vertiente y una justificación *de carácter pragmático.* La idea general es que con la especialización y la división del trabajo *aumentan la eficacia y el rendimiento.* Esta perspectiva pragmática se destaca con claridad cuando Sócrates aplica el principio a los distintos oficios que constituyen la base económica de la ciudad:

De donde resulta que se hacen más cosas, mejores y con más facilidad cuando cada uno hace una sola cosa, de acuerdo con sus inclinaciones naturales y en el momento que le conviene, sin ocuparse de las demás.

(II, 370C)

Consideraciones de carácter pragmático aparecen igualmente al discutirse no ya la división del trabajo *dentro de la clase de los productores,* sino la especialización de los militares o guardianes como clase *distinta y separada* de aquélla. Cuando Glaucón sugiere que la defensa podría correr a cargo de todos los ciudadanos sin necesidad de crear *otra clase* social, Sócrates rechaza la sugerencia diciendo:

Hemos convenido, recordarás, que es imposible que uno solo ejerza apropiadamente muchos oficios.

(II, 374A)

Y un poco más adelante:

Por tanto, cuanto más importante es el trabajo de los guardianes, tanto más liberados habrán de estar de los demás trabajos y tanto mayor habrá de ser su pericia y dedicación

(374D-E)

Las ventajas pragmáticas de la especialización son aducidas repetidamente en diversos momentos del diálogo. No es de extrañar que esto ocurra ya que Platón, al igual que su maestro Sócrates, no es ajeno en este caso a la concepción típicamente griega que vincula, en general, lo bueno con lo conveniente y esto con lo útil y provechoso. La especialización resulta, además, acorde con la concepción griega de la *areté* como excelencia en el ejercicio de la función correspondiente.

Esta vinculación de la especialización con la virtud o *areté* nos lleva a una segunda vertiente del principio de especialización *más allá de su dimensión meramente pragmática.* Para Platón, en efecto, este principio no es una ley de carácter empírico que se justifique exclusivamente por sus resultados. Se trata más bien de una

ley *exigida por la naturaleza misma de las cosas.* En general, Platón sostiene que *cada cosa posee una esencia,* un modo de ser propio que la define. Esto es así tanto en el caso de los seres naturales como en el de los objetos artificiales. Un cuchillo posee una configuración específica que lo hace *apropiado para cortar* y cortar es su *función.* Y lo mismo ocurre con los seres naturales: los distintos seres naturales poseen una determinada *estructura natural* y de acuerdo con ésta les corresponde *el ejercicio de ciertas funciones.* La *areté* consiste en su capacidad para realizar de modo excelente la función que les es propia. Y si la especialización se traduce en ventajas de carácter pragmático, la razón de ello estriba en que responde a la naturaleza de las cosas.

Desde este punto de vista, el principio de especialización no se fundamenta en consideraciones primariamente pragmáticas sino en una filosofía *teleológica,* finalista: todos los seres naturales (trátese de una sociedad, de un individuo o de una parte de éste o de aquélla) tienen una función que desempeñar y *esta función constituye el fin* al cual están naturalmente orientados. El principio de especialización es, pues, para Platón un principio «ontológico», es decir, que pretende fundamentarse en el ser mismo de las cosas.

La aplicación de este principio a la estructura y funcionamiento del estado comporta, en el pensamiento platónico, dos exigencias fundamentales: en primer lugar, que los ciudadanos integrados en cada una de las clases sociales ejercerán *solamente* la función social de la clase en que se integran. En segundo lugar, que la inserción de cada ciudadano en la clase correspondiente ha de hacerse *atendiendo a sus dotes naturales, a sus inclinaciones y a su capacidad.* Esta última exigencia se expresa en el conocido mito de los metales:

> *Todos los que formáis parte de la ciudad sois hermanos, si bien el dios, al formaros, en los que son capaces de gobernar mezcló oro y de ahí que sean los más valiosos; mezcló plata en los auxiliares y bronce e hierro, en fin, en los labradores y demás artesanos. Y puesto que sois congéneres, engendraréis hijos los más semejantes a vosotros mismos, si*

bien puede a veces ocurrir que del oro se genere un hijo de plata y de la plata un hijo de oro, y pueden surgir las mismas alteraciones con los demás metales. El dios, por su parte, ordena a los gobernantes como primera y principalísima tarea que vigilen bien y por encima de todo a los niños. Si su propio hijo tiene bronce o hierro, no se compadecerán de él en absoluto, sino que, concediéndole el valor que corresponde a su composición natural, lo enviarán con los artesanos o los labradores. Y si, al contrario, algún hijo de éstos tiene oro o plata, valorándolos adecuadamente, lo elevarán a la posición ya de guardián ya de auxiliar. Como que hay un oráculo según el cual la ciudad se destruirá cuando la guarde un guardián de hierro o de bronce.

(III, 415A-C)

Aunque expresamente deja abierto un cierto resquicio a la movilidad social, resulta llamativa la importancia atribuida a las disposiciones naturales, congénitas, sobre todo tratándose de un pensador que, como veremos, concede un papel decisivo a la educación. Esto es así porque Platón —guiado una vez más por el principio de especialización— entiende la educación fundamentalmente no como un instrumento para promover la igualdad, sino como un proceso *encaminado a desarrollar y orientar las facultades naturales.* Y si bien es cierto que en todos los individuos se dan las tres partes o elementos del alma, no es menos cierto que siempre una de ellas, según Platón, *predomina* sobre las demás. La parte predominante define el carácter, las aptitudes y las inclinaciones de cada cual. Y cada cual es asignado a la clase social cuya función específica resulta más acorde con su carácter.

4. Definiendo la justicia

4.1. La justicia en el estado y en el individuo

Con la delimitación de las tres clases sociales y con la asignación de funciones específicas a cada una de

ellas quedó configurada la estructura de la ciudad ideal. A partir de ésta, el diálogo se encamina a determinar qué es y «en qué lugar se encuentra la justicia» (IV, 427D).

Para la determinación de la esencia y lugar de la justicia en la ciudad, Platón *parte de las cuatro virtudes tradicionalmente denominadas cardinales* —justicia, prudencia, valentía y moderación—, virtudes cuya posesión hace que la ciudad sea buena. El procedimiento seguido por Sócrates consistirá en definir sucesivamente las otras tres virtudes. De este modo y por exclusión, quedarán finalmente determinados el lugar y la naturaleza de la justicia.

La *prudencia* es una virtud o *areté* esencialmente intelectual, perteneciente al ámbito del saber o *episteme*. No es, sin embargo, un saber particular o sectorial: *su objeto es el bien general de la ciudad* y su cometido práctico es la vigilancia sobre la ciudad a fin de que ésta, en su conjunto, alcance el bien que le es propio. Se trata, en definitiva, del saber político, de la política como saber, a que nos hemos referido en el capítulo anterior. La prudencia *tiene su sede*, por tanto, *en la clase de los gobernantes*, de los guardianes perfectos. Y puesto que la virtud de la ciudad es la virtud de los ciudadanos, la ciudad entera es prudente cuando son prudentes sus gobernantes (IV, 428B-29A).

La *valentía* es también conocimiento (es la herencia del intelectualismo socrático): es el conocimiento de lo que debe ser temido y de lo que no debe ser temido. Platón en este caso no exige el conocimiento riguroso o *episteme* sino solamente *la opinión correcta sobre las cosas a temer*, si bien insiste en que tal opinión ha de caracterizarse por su *firmeza*, por su perseverancia. Se trata, obviamente, de *la virtud específica de los auxiliares* o guerreros y, una vez más, ha de señalarse que la valentía de éstos es la valentía de la ciudad como tal (429A-30C).

La *moderación*, en fin, constituye una cierta forma de autocontrol, de armonía. Ya la utilización de estos

términos indica la existencia de una pluralidad de elementos dispares dentro de una estructura unitaria. Así, el término «autocontrol» (como ya hemos señalado anteriormente) apunta a la existencia de dos partes o elementos, uno mejor y otro peor, y al dominio de aquél sobre éste. En cuanto a la palabra «armonía», connota igualmente una pluralidad de elementos que vienen a concordar entre sí. De ahí que Platón defina la moderación como un *acuerdo* o armonía «que se establece entre lo que es inferior y lo que es superior respecto de la parte que debe gobernar» (432A). Al contrario de lo que ocurre con la prudencia y con la valentía, la moderación *no es una virtud exclusiva y propia de una clase social* sino que se extiende a todas ellas como consenso sobre la gobernación de la ciudad (430D-32B).

¿Dónde reside, entonces, la justicia y cuál es su naturaleza? Toda la teoría platónica —división de la ciudad en tres clases y asignación de funciones específicas a cada una de ellas— desemboca en la concepción de la justicia como *cumplimiento adecuado del principio de especialización*. La especialización en un único oficio *dentro* de la clase productora constituye ya «una cierta «imagen» de la justicia (433A-443C). La justicia propiamente tal, la justicia que se refleja en esta imagen, tiene lugar con *el cumplimiento por cada clase social de la función específica que le corresponde*: que el gobernante gobierne con prudencia, que el guerrero defienda la ciudad con valentía y que los productores desarrollen ordenadamente la actividad económica. Justicia es que «cada cual haga lo suyo» (433B).

En virtud de la correspondencia estructúral entre el alma y el estado, esta concepción de la justicia resultará igualmente aplicable al individuo. También en el alma humana existen tres partes o elementos: la razón, el ánimo y el deseo o apetito. Al igual que en la ciudad, *a la razón le corresponde el gobierno* del alma toda y su virtud propia es *la prudencia*; al ánimo, puesto al servicio de la razón, le corresponde la valentía o fortaleza; al alma en su conjunto le corresponde, en fin, la moderación. La justicia, por su parte, es el orden resultante

de que *cada elemento del alma realice la función que naturalmente le corresponde* «sin que ninguna de sus partes se subleve contra la totalidad del alma pretendiendo usurpar el mando que no le pertenece» (444B).

4.2. Platón y los sofistas. La razón como principio y como fin

Esta es la doctrina que Platón contrapone a las disquisiciones sofísticas sobre la justicia. Como los sofistas, Platón admite que la justicia ha de definirse no por las leyes, no por los códigos legales y morales vigentes *(nomos)* sino *por la naturaleza del hombre* y de la sociedad. El error de los sofistas no proviene, por tanto, de que apelaran a la naturaleza. A juicio de Platón, el error de los sofistas proviene *de su ignorancia de la naturaleza humana*: cuando proponen como principio de justicia (de moralidad) la búsqueda del placer, los sofistas pasan por alto que en la naturaleza humana existe la razón y no solamente el deseo o apetito y se olvidan de que, por naturaleza, corresponde a la razón y no al apetito gobernar al individuo como un todo. Y cuando, en el ámbito de lo social, establecen como principio de justicia el dominio del más fuerte, olvidan igualmente que la fortaleza —en el estado y en el individuo— ha de ponerse al servicio de la razón y de la prudencia ya que es a éstas a quienes corresponde por naturaleza gobernar en la sociedad y en el individuo.

En definitiva, los sofistas *se equivocan al proponer un modelo de naturaleza en el cual está ausente la razón.* Su modelo de naturaleza humana está extraído del comportamiento *del niño* (el niño se rige por la búsqueda del placer) y de *los animales irracionales* (el macho más fuerte es el que domina en la manada). Pero el ser humano adulto y completo es un ser dotado de razón y no le son aplicables los principios (búsqueda del placer, dominio del más fuerte) que determinan el comportamiento del animal y del niño, carentes de razón tanto el uno como el otro.

La teoría platónica de la naturaleza humana se basa, pues, en la tesis del *predominio de la razón* sobre el

resto del psiquismo. La doctrina de que los instintos, deseos y placeres han de someterse al control de la razón es, obviamente, de raigambre socrática. Y creo que, formulada de modo general, se trata de una doctrina difícilmente rechazable. Cualquier hedonista coherente ha de admitir, en efecto, la conveniencia de un cierto *cálculo racional* de los placeres, ese cálculo que el propio Platón denomina a menudo «saber de la medida» o «ciencia medidora». Un hedonismo que no admita ningún tipo de autocontrol resulta sumamente ingenuo y fácil de refutar, como pone de manifiesto la discusión de Sócrates con Calicles en el *Gorgias* platónico.

Pero no debe interpretarse erróneamente la doctrina platónica del control racional de los placeres. Platón *no es un hedonista moderado* frente al hedonismo inmoderado de Calicles. Moderado o inmoderado, el hedonismo siempre *utiliza el placer mismo como criterio* para la selección y control de los placeres y, por tanto, *concibe la razón como un instrumento* al servicio de éstos. Para Platón, sin embargo, la razón no es un instrumento de otra cosa. Es una realidad *autónoma* y dotada de vida propia. Es el elemento *más excelso* de la naturaleza. Y puesto que es lo más excelso que hay en ella, es también *el fin último de la naturaleza.*

A la razón corresponde gobernar en la naturaleza (y por tanto, en el estado y en el individuo) y a la naturaleza (y por tanto, al estado y al individuo) corresponde facilitar y promover el desarrollo y ejercicio de la razón *como un bien en sí mismo.*

de que *cada elemento del alma realice la función que naturalmente le corresponde* «sin que ninguna de sus partes se subleve contra la totalidad del alma pretendiendo usurpar el mando que no le pertenece» (444B).

4.2. Platón y los sofistas. La razón como principio y como fin

Esta es la doctrina que Platón contrapone a las disquisiciones sofísticas sobre la justicia. Como los sofistas, Platón admite que la justicia ha de definirse no por las leyes, no por los códigos legales y morales vigentes *(nomos)* sino *por la naturaleza del hombre* y de la sociedad. El error de los sofistas no proviene, por tanto, de que apelaran a la naturaleza. A juicio de Platón, el error de los sofistas proviene *de su ignorancia de la naturaleza humana*: cuando proponen como principio de justicia (de moralidad) la búsqueda del placer, los sofistas pasan por alto que en la naturaleza humana existe la razón y no solamente el deseo o apetito y se olvidan de que, por naturaleza, corresponde a la razón y no al apetito gobernar al individuo como un todo. Y cuando, en el ámbito de lo social, establecen como principio de justicia el dominio del más fuerte, olvidan igualmente que la fortaleza —en el estado y en el individuo— ha de ponerse al servicio de la razón y de la prudencia ya que es a éstas a quienes corresponde por naturaleza gobernar en la sociedad y en el individuo.

En definitiva, los sofistas *se equivocan al proponer un modelo de naturaleza en el cual está ausente la razón*. Su modelo de naturaleza humana está extraído del comportamiento *del niño* (el niño se rige por la búsqueda del placer) y de *los animales irracionales* (el macho más fuerte es el que domina en la manada). Pero el ser humano adulto y completo es un ser dotado de razón y no le son aplicables los principios (búsqueda del placer, dominio del más fuerte) que determinan el comportamiento del animal y del niño, carentes de razón tanto el uno como el otro.

La teoría platónica de la naturaleza humana se basa, pues, en la tesis del *predominio de la razón* sobre el

resto del psiquismo. La doctrina de que los instintos, deseos y placeres han de someterse al control de la razón es, obviamente, de raigambre socrática. Y creo que, formulada de modo general, se trata de una doctrina difícilmente rechazable. Cualquier hedonista coherente ha de admitir, en efecto, la conveniencia de un cierto *cálculo racional* de los placeres, ese cálculo que el propio Platón denomina a menudo «saber de la medida» o «ciencia medidora». Un hedonismo que no admita ningún tipo de autocontrol resulta sumamente ingenuo y fácil de refutar, como pone de manifiesto la discusión de Sócrates con Calicles en el *Gorgias* platónico.

Pero no debe interpretarse erróneamente la doctrina platónica del control racional de los placeres. Platón *no es un hedonista moderado* frente al hedonismo inmoderado de Calicles. Moderado o inmoderado, el hedonismo siempre *utiliza el placer mismo como criterio* para la selección y control de los placeres y, por tanto, *concibe la razón como un instrumento* al servicio de éstos. Para Platón, sin embargo, la razón no es un instrumento de otra cosa. Es una realidad *autónoma* y dotada de vida propia. Es el elemento *más excelso* de la naturaleza. Y puesto que es lo más excelso que hay en ella, es también *el fin último de la naturaleza.*

A la razón corresponde gobernar en la naturaleza (y por tanto, en el estado y en el individuo) y a la naturaleza (y por tanto, al estado y al individuo) corresponde facilitar y promover el desarrollo y ejercicio de la razón *como un bien en sí mismo.*

9

Forma de vida y felicidad en la ciudad ideal

1. La educación y la realización de la justicia

La realización de la justicia, es decir, la aceptación y cumplimiento de su función propia por parte de cada clase de ciudadanos no es algo que se cumpla y mantenga espontáneamente. Antes al contrario, está sometida a peligros que amenazan su estabilidad. Es cierto que Platón insiste en que a cada cual se le asigne la función más acorde con sus disposiciones naturales. Pero esta medida, con ser necesaria, no resulta suficiente. Después de todo, en todos los hombres se hallan presentes, en mayor o menor medida, las tres partes del alma y, por tanto, siempre queda abierta la posibilidad de que el elemento apetitivo y pasional se subleve y se imponga, en cuyo caso el orden natural quedaría subvertido. Esta subversión puede afectar tanto a los individuos como a los estados o, más exactamente y teniendo en cuenta la imbricación mutua entre el estado

y los ciudadanos, el desorden en aquél resultaría de la destrucción del orden interior en el alma de éstos.

No basta, pues, con asignar a cada cual la función más acorde con su naturaleza y carácter. Es necesario, además, disponer los medios oportunos para que los individuos no se corrompan y para que se desarrollen adecuadamente con vistas a la función que han de desempeñar en la ciudad. Y, sin duda, *el medio más eficaz* para ello es *la educación.*

Platón concede una importancia decisiva a la educación en el destino de los individuos y de la sociedad entera. Para bien o para mal la educación determina definitivamente el carácter y comportamiento de los hombres. Los resultados de una mala educación son catastróficos y más catastróficos aún cuanto mejor es la naturaleza del individuo corrompido: la peor corrupción es la corrupción de los mejores ya que éstos pondrán sus cualidades todas al servicio de la injusticia y cuanto mayores sean sus cualidades, mayor será su capacidad para el mal. (Al leer las páginas que dedica Platón a la corrupción de los mejores —VI, 490D y ss.— uno no puede por menos de pensar en personajes como Alcibíades y en el ideal de «hombre fuerte» que Calicles pregonaba en el *Gorgias.*) Por el contrario, una educación adecuada será el mejor instrumento para promover la justicia, para garantizar el ajuste interior de las partes del alma así como el ajuste social resultante del cumplimiento de las funciones específicas que a cada clase corresponden.

Un instrumento tan importante y poderoso como la educación no puede ser dejado al azar en las manos de cualquiera. Precisamente por su trascendencia, Platón está convencido de que la educación es una tarea fundamental, más aún, *la tarea fundamental del estado.* En este punto rechaza Platón el modelo ateniense que dejaba la responsabilidad de la educación en las manos de la familia y de los particulares, inclinándose más bien por el modelo espartano de educación estatal y pública, idéntica para hombres y mujeres.

2. La educación de los auxiliares: arte y poesía

Tal como aparece delineado en la *República*, el proceso educativo se desarrolla en *dos fases* o etapas. La primera de ellas abarca la infancia y la juventud mientras que la segunda, la educación superior, se extiende desde la mayoría de edad hasta la madurez, desde los veinte hasta los treinta y cinco años. El tipo de enseñanza que corresponde a cada una de estas fases es, por lo demás, distinto, puesto que distinta es la finalidad que se asigna a cada una de ellas: la primera fase está orientada a la preparación de los guerreros o auxiliares, la segunda fase tiene como objetivo la formación de los que llegarán a ser gobernantes o guardianes perfectos.

Las disciplinas asignadas a la primera fase del proceso educativo son *dos*, la una orientada al desarrollo del cuerpo y la otra dirigida a modelar el alma y el carácter. Platón las denomina, respectivamente, *gimnasia* y *música*. Al establecer estas disciplinas como contenido propio de la enseñanza básica y elemental, Platón no se aleja de la práctica educativa ateniense. Con todo, la propuesta platónica presenta ciertas características peculiares que deben tenerse en cuenta.

En primer lugar, el proyecto educativo platónico es *un proyecto unitario*. Se trata de formar ciudadanos capaces de desempeñar adecuadamente la función de auxiliares, de militares. Para esta función es importante, sin duda, la condición física pero más importante aún es el desarrollo del *ánimo* y de las virtudes relacionadas con él: valentía, fuerza de carácter, abnegación, firmeza de convicciones, etc. Por ello, la educación física no se limita a desarrollar el cuerpo sino que *se orienta a la formación del carácter*. En segundo lugar, ha de tenerse en cuenta que el término «música» posee una significación amplia que no se reduce al arte musical en sentido estricto sino que abarca y define lo que cabe denominar, en general, *formación humanística* o artística: literatura, arte y música en sentido estricto.

El arte posee un poder excepcional para la formación del carácter, tanto por su naturaleza como por los efectos que produce en el alma. En cuanto a su naturaleza, Platón concibe el arte —todo arte— como *imitación*, como representación de situaciones, actuaciones y caracteres: *el arte refleja en sus imágenes y formas la realidad*. En cuanto a sus efectos, el arte posee una gran fuerza impresiva capaz de inculcar en el alma creencias y opiniones estimulando modos de pensar y actuar en correspondencia con las imágenes de la realidad que nos ofrece. Cabe decir que el poder de *crear opiniones* y de *suscitar sentimientos* que Gorgias atribuía a la palabra Platón se lo atribuye al arte en todas sus manifestaciones.

El arte es, por tanto, *el instrumento educativo por excelencia para este nivel educativo*. Lo es, en primer lugar, por la edad y el nivel de desarrollo psicológico de los educandos, niños y jóvenes en los que no está aún plenamente desarrollada la razón y, por tanto, sus convicciones no pueden alcanzar el nivel de la *episteme*, del razonamiento científico riguroso. Lo es, además, por el tipo de ciudadano que se pretende formar. Ya indicábamos en el capítulo anterior, al referirnos a la valentía, que Platón no espera de los guerreros el saber o *episteme* (conocimiento propio de los gobernantes o guardianes perfectos) sino *opiniones firmes y rectas*: ausente el conocimiento racional con el cual las opiniones adquieren firmeza definitiva, el arte es el instrumento más adecuado para *inculcar* y *fijar* las convicciones en el alma.

En la *República*, Platón dedica muchísimas páginas al arte —y más concretamente, a la poesía y a sus distintas formas— en relación con su función educativa (II, 376E y ss.; III, 386A-403C; X). Dada su importancia para la educación, adopta ante ella una *actitud censorial*: las representaciones poéticas de personajes (dioses y héroes) y de situaciones han de ser adecuadas y han de proponerse adecuadamente. Además y en general, toda la obra platónica refleja, en conjunto, un *cierto menosprecio* por la poesía y por el arte, actitud que no deja de resultar extraña en un poeta y artista como Platón. (A veces se habla del conflicto platónico entre filosofía

y poesía: se trata de un conflicto cuyo estudio es importante para comprender el pensamiento de Platón.) Tal menosprecio se basa en que, mientras el saber o *episteme* alcanza las cosas en su verdadero ser, el arte solamente alcanza a ofrecer *imitaciones* de las cosas. De ahí también sus medidas de carácter censorial: puesto que el arte imita la realidad, que cumpla su función adecuadamente, es decir, que imite la auténtica realidad y que la imite del modo más auténtico posible.

3. La educación de los gobernantes: el saber de las Ideas y del Bien

Una vez completada la educación por la gimnasia y la música, la mayoría de los que han superado esta etapa serán destinados a auxiliares. Algunos de ellos, los mejores, pasarán a la etapa siguiente, a la educación superior. Serán aquellos que hayan sobresalido tanto por su amor a la ciudad, según se prescribía en el libro tercero (412C-E), como por su capacidad intelectual y su perseverancia en el estudio, según se nos dice en el libro sexto (503C-E), justamente cuando el diálogo va a centrarse en el diseño del plan de estudios de esta etapa superior.

Las páginas —muchas también— que Platón dedica en la parte central de la *República* a los gobernantes y a su educación (final del l.V y libros VI-VII) son, sin duda alguna, las más densas de todo el diálogo y las de mayor contenido filosófico. *En estos libros aparecen todos los temas fundamentales* de la metafísica platónica: su *concepción de la filosofía* y la relación de ésta con las ciencias (especialmente con las matemáticas); *su interpretación de la realidad* desdoblándola en dos ámbitos radicalmente distintos: la realidad física, cambiante y perceptible por los sentidos y la realidad inmutable que se capta por medio de la inteligencia, es decir, las Ideas o Formas que constituyen lo verdaderamente real; en fin, su *doctrina del conocimiento y del alma* sumergida por su parte inferior (conocimiento sensible) en el mundo físico pero llamada a ascender con su par-

te superior (inteligencia, razón) hasta el mundo de lo inteligible, hasta las Ideas.

No es de extrañar que todos estos temas aparezcan desarrollados en este momento del diálogo puesto que en él se trata de los gobernantes y éstos, según Platón, no son otros que los *sabios.* Ya en el capítulo séptimo hemos dejado explicado cómo para Platón la política es un saber, es *episteme.* Ahora, en la *República,* se nos aclara qué tipo de saber es el que corresponde al verdadero político. Este saber es denominado por Platón *filosofía* y de ahí su insistente afirmación de que el verdadero gobernante ha de ser el filósofo.

Habrá, por tanto, que comenzar —y Platón comienza— por determinar *qué es la filosofía.* Puesto que etimológicamente tal palabra significa «amor al saber», Platón se propone definirla contraponiéndola al «amor a las opiniones» (V, 480A). Reaparece así la oposición fundamental entre saber y opinión. En la *República,* esta oposición se vincula estrechamente a la teoría platónica de la realidad: dado que opinión y saber son formas de conocimiento distintas, *sus objetos serán también distintos.* De una parte, *las opiniones,* mudables y carentes de justificación racional, *recaen sobre los seres físicos* que son igualmente mudables y carentes en sí de inteligibilidad (todo lo que de inteligibilidad hay en el mundo físico proviene de las Ideas o Formas); de otra parte, *el saber* —que es conocimiento universal, necesario y racionalmente fundado— *tiene como objeto las Ideas* igualmente universales y necesarias y cuyo entramado constituye un sistema plenamente racional (476C-80A).

El ascenso hasta este tipo de saber, que Platón denomina filosofía y denomina también *dialéctica,* es difícil y por ello exige un *entrenamiento intelectual*: la mente ha de acostumbrarse al razonamiento *alejándose de los sentidos* y de sus objetos. Este tipo de entrenamiento lo encomienda Platón a las *matemáticas* en sus distintas ramas (aritmética, geometría, astronomía). Diez años durará el estudio de las matemáticas, desde los veinte a los treinta, y durante ellos el alumno se ejercitará en el razonamiento puro hasta llegar a captar las relaciones lógicas universales por medio de las cuales se

vinculan entre sí los objetos de las distintas disciplinas matemáticas.

Aquellos que superen este primer estadio de la enseñanza superior pasarán a estudiar *la dialéctica* o filosofía dedicándose al estudio de las Formas inteligibles, de las Ideas. Ciertamente, los objetos matemáticos pertenecen ya al mundo inteligible pero el conocimiento matemático y el conocimiento filosófico difieren en su radicalidad. Platón señala entre ellos una doble diferencia. Las matemáticas son, en primer lugar, *saberes particulares*: acotan una parte del mundo inteligible (los números y las figuras) prescindiendo del resto de las Ideas; en segundo lugar, *proceden por hipótesis*, es decir, dan por supuestos sus objetos *(parten de que hay* números y figuras) sin dar razón alguna de ellos. Esto segundo es, obviamente, una consecuencia de lo anterior: las matemáticas no pueden justificar o fundamentar sus objetos, porque los arrancan del sistema total de las Ideas en el cual están insertos y dentro del cual tienen su fundamento.

El proceder de la dialéctica o filosofía es otro: *no acota ninguna parcela* del mundo inteligible y por tanto, *su saber no es hipotético*. El dialéctico asciende por medio de la razón

> *considerando las hipótesis no como principios últimos, sino como simples hipótesis que sirven a modo de peldaños y puntos de apoyo para elevarse hasta el principio de todo que ya no es hipotético; y, una vez alcanzado éste, desciende de nuevo abarcando todas las consecuencias que se derivan de él hasta llegar a la conclusión final, sin servirse en absoluto de nada sensible sino solamente de las Ideas mismas, pasando de Idea en Idea y terminando en Ideas.*
>
> (VI, 511B-C)

Lo que Platón propone bajo el nombre de dialéctica es, en definitiva, *un saber sistemático total* en el cual cada conocimiento parcial se justifique por el lugar que ocupa en el todo, un saber absoluto con el cual soñarán siempre los filósofos racionalistas como Leibniz

o Hegel. El principio en el cual se fundamenta todo el sistema de las Ideas y en el cual, por tanto, ha de fundamentarse el saber sistemático total es la Idea suprema, *la Idea de Bien.*

Al conocimiento del Bien se encamina, pues, toda la filosofía y toda la educación de los gobernantes-filósofos. Y es importante subrayar que, según Platón, el conocimiento del Bien es un saber no sólo teórico sino también *práctico*: al conocer el orden del universo y la finalidad de cada cosa, el sabio es el verdaderamente capacitado para *plasmar ese orden* en la sociedad, para ordenar la ciudad y el alma humana.

Con el conocimiento del Bien llega a su plenitud la actividad racional, la vida de la razón. Concluíamos el capítulo anterior refiriéndonos a ésta y señalando la doble vertiente que presenta la tesis platónica del predominio de la razón: de una parte, *a la razón corresponde gobernar* sobre el estado y sobre el psiquismo todo; de otra parte, tanto el estado como el psiquismo tienen como finalidad favorecer el ejercicio de la razón *como un bien en sí mismo.* Ambas vertientes se cumplen en el sabio-gobernante que conoce el Bien y que, por tanto, no representa otra cosa que la plenitud de la razón: de una parte, al filósofo corresponde el gobierno del estado y *para gobernar* se lo educa; de otra parte, el filósofo-rey es *el fruto natural* y más precioso que puede producir una sociedad perfecta. En la medida en que es gobernada por la sabiduría, la ciudad es perfecta; en la medida en que es perfecta, la ciudad es capaz de producir en su seno la sabiduría.

4. El gobierno del sabio

Los dos principios (ya expuestos en el capítulo séptimo) de que *la política es un saber* y de que *todo saber se orienta necesariamente a procurar el bien* de su objeto, juntamente con la doctrina de que *el filósofo es quien conoce el Bien,* llevan a Platón a configurar la ciudad ideal como una monarquía (o aristocracia) *de carácter absoluto* sin más limitaciones que aquellas que

el propio saber impondrá necesariamente al gobernante.

Así es, en efecto. La ciudad platónica se caracteriza porque en ella *no existen códigos legales* que regulen específicamente la conducta de los ciudadanos y los asuntos de la ciudad en sus múltiples y variados aspectos. En la *República*, Platón se muestra contrario a la proliferación y codificación de leyes. Considera que éstas son no sólo innecesarias sino, incluso, perjudiciales: innecesarias, porque la educación cumple mejor que ellas la función de descubrir la forma más conveniente de actuar en cada caso; perjudiciales, además, porque las leyes escritas pueden obstaculizar las decisiones (*siempre sabias*, por hipótesis) que en cada circunstancia hayan de tomar los gobernantes.

Al margen de su dosis de utopía, la situación descrita puede producir la impresión de que el gobernante platónico es una especie de tirano que dispone a su antojo de la ciudad, que puede quitar y cambiar y poner cuánto —y cómo— tenga a bien decidir. Esta impresión es, sin embargo, inexacta. La función de los gobernantes, *una vez constituida la ciudad*, es fundamentalmente de *vigilancia a fin de que su espíritu e instituciones se mantengan*. No en vano los denomina Platón constantemente *guardianes*. Y no en vano la capacidad para mantener el orden establecido constituye el criterio último para su selección tanto en el libro tercero como en el libro sexto. Cuando en este libro se vincula el gobierno a la filosofía, se insiste en que el filósofo, por ser conocedor de las Ideas *inmutables* y autoidénticas, es el más capaz de «conservar las leyes y las instituciones de la ciudad» (484B-C): acostumbrado al conocimiento de lo perfecto e *inmutable*, propenderá a mantener *sin cambios* la ciudad perfectamente establecida.

El mantenimiento de las instituciones y el orden establecido constituye, pues, el objetivo de los gobernantes y, por tanto, *el límite* de su gobierno. Platón señala expresamente algunos de estos límites institucionales. Así, el gobernante ha de vigilar para que la ciudad se mantenga dentro de unos márgenes moderados de bien-

estar sin dejar que se apoderen de ella ni la riqueza ni la pobreza que son las dos grandes enemigas de la justicia y de la *unidad* del estado (421E). Ha de vigilar también para que la ciudad no crezca demasiado, en cuyo caso se pondría igualmente en peligro su unidad (423C-D). Ha de cuidar, además, de que los individuos se destinen a las funciones más acordes con sus dotes naturales, es decir, que sean incluidos en la clase social adecuada para que la justicia pueda permanecer (423D). Ha de vigilar, en fin, el sistema educativo de modo que no se introduzcan novedades en él (424B-C).

Estas son las funciones del gobernante en la ciudad *idealmente constituida.* Pero, a lo largo del diálogo, la figura del gobernante no aparece solamente con la ciudad ya constituida sino que aparece también, con cierta teatralidad, en forma de filósofo-rey en el momento en que se pregunta a Sócrates *por la posibilidad de que una ciudad tal llegue a existir* alguna vez en el mundo. Socrates contesta con la conocida paradoja de que tal régimen político no será posible a no ser que el poder se ponga en manos de los filósofos,

> *a no ser que los filósofos se conviertan en reyes de las ciudades o bien, los que ahora se tienen por reyes y gobernantes filosofen de verdad y suficientemente.*
>
> (473C)

No se trata ahora del papel desempeñado por el gobernante en la ciudad ideal sino del supuesto de plasmar ésta, de *realizarla en una sociedad ya existente* (y por tanto, imperfecta). Como todo cambio revolucionario, este cambio platónico implica cierta petición de principio (el filósofo-rey es, como veíamos *el resultado* de la educación en la ciudad ideal, pero ahora se lo exige como *principio* para su implantación); como todo cambio revolucionario, este cambio supone un poder superior a toda resistencia fáctica. En este caso, los límites del poder del filósofo-rey no son sino los impuestos por su propio *saber*, por su conocimiento del Bien y de la Justicia. Que, a su vez, no son sino el sistema de instituciones delineado para la ciudad ideal.

5. La abolición de la propiedad y de la familia

Hasta ahora hemos considerado dos medidas fundamentales para el establecimiento y la permanencia de la justicia en la ciudad: que a cada ciudadano se le asigne la función más acorde con sus dotes naturales y que las dotes naturales se refuercen y promuevan a través de una educación apropiada y rigurosa. A estas dos medidas añade Platón una tercera: la abolición de la propiedad y de la familia.

5.1. Régimen material de vida de los guardianes

El régimen de vida de los guardianes, tanto de los auxiliares como de los gobernantes (guardianes perfectos), es introducido y explicado brevemente por Platón al final del libro tercero de la *República*. Tras haber dedicado abundantes páginas a la educación gimnástica y musical, las medidas económicas relativas al modo de vida de los guardianes se introducen con las siguientes palabras:

> *Además de esta educación, cualquier persona sensata dirá que, en cuanto a las viviendas y a otras propiedades, ha de dotárseles de modo que ni se vean impedidos de ser unos excelentes guardianes ni se vean empujados a hacer daño a los demás ciudadanos.*
>
> (416C)

Las normas concernientes a «las viviendas y otras propiedades» que se anuncian en estas líneas son expuestas por Sócrates a continuación: los guardianes *no poseerán* hacienda propia ni tendrán tampoco viviendas o despensas «donde no tenga acceso todo el que lo desee» (416D); su vida será, pues, como la de un ejército acampado y *comerán en común* como si se tratara de soldados en permanente campaña; les estará *prohibido comerciar y acumular* oro o plata: «serán los únicos a quienes no estará permitido manejar *ni tocar* el oro y la plata». Puesto que no poseen ni pro-

piedades ni dinero, vivirán de *un salario anual* aportado por la clase productora, una cantidad suficiente para mantenerse pero no para procurarse comodidades ni lujos. Y puesto que sus necesidades se atienden en régimen de comunidad, este salario anual no se distribuirá entre ellos sino que se administrará y consumirá también *colectivamente* (416D y ss.).

Se trata, como puede observarse, de un régimen de vida radicalmente *austero*, reservado a aquellos ciudadanos que desempeñan funciones de vigilancia y de gobierno en la ciudad. Esto último constituye un rasgo característico del comunismo platónico. Platón, en efecto, *no propone un sistema de propiedad común para todos los ciudadanos*. En este punto, como en otros fundamentales, la propuesta platónica es profundamente distinta de los programas comunistas contemporáneos. No se propone abolir la propiedad privada sino excluir de ella a los auxiliares y gobernantes. La propiedad privada se mantiene como régimen económico propio de la clase productora.

¿Por qué este comunismo limitado que excluye a los gobernantes y auxiliares, pero no a los productores, de toda propiedad privada? Las palabras anteriormente transcritas contienen una clara indicación del sentido de esta medida económica. Las viviendas y propiedades de los guardianes, se nos decía, han de ser organizadas de tal modo que «no se vean impedidos de ser unos excelentes guardianes ni tampoco se vean empujados a hacer daño a los otros ciudadanos».

Este comunismo limitado tiene, en definitiva, su razón de ser *en la concepción platónica de la justicia* entendida siempre como cumplimiento adecuado, en el alma y en la ciudad, de la función que a cada parte corresponde. Por supuesto, permitir a los guardianes la propiedad privada traería consigo permitirles dedicarse a funciones que no son las suyas convirtiéndolos en productores y guardianes *a la vez*, contra el principio de especialización. Una situación como ésta acarrearía *la ruina moral* de los propios guardianes al desencadenar en su interior el conflicto entre dos partes de su alma. En efecto, el elemento psíquico predominante en los auxiliares es *el ánimo* y toda su educación se

encamina a promover esta parte del alma a fin de que no se vea dominada por el apetito. La actividad económica, por el contrario, implica la promoción del *apetito* y, por consiguiente, la dedicación de los auxiliares a este tipo de actividad traería consigo la división en su interior y con la división, el desorden y la injusticia. Y otro tanto ocurriría con los gobernantes al favorecer en ellos el predominio del apetito sobre la razón.

Pero la medida pretende *no solamente suprimir los obstáculos* que impedirían a los guardianes cumplir con su función *sino evitar que éstos se vean inducidos a hacer daño a los demás ciudadanos*. No se trata, pues, solamente de salvaguardar la justicia y *la unidad interior* de los auxiliares y gobernantes y con ellas, el ejercicio exclusivo de su función. Se pretende, además y a la vez, salvaguardar la armonía y *la unidad de la sociedad* en su conjunto. En virtud del principio (tantas veces invocado) de la correlación estructural entre el alma y el estado, Platón piensa que el desgarramiento interior que tendría lugar en el alma de los guardianes provocaría el desgarramiento en el seno de la sociedad. La degeneración del sistema comenzaría precisamente con la degración de los guardianes, al apoderarse de éstos el ansia de riquezas, como expondrá Platón ampliamente en el libro octavo (547B y ss.). También ahora, en el libro tercero, se subraya la ruptura de la unidad del estado y el enfrentamiento civil que traería consigo la posesión de riquezas por parte de los guardianes:

> *si poseyeran tierras propias y casas y dineros, vendrían a ser administradores de bienes y labradores en vez de guardianes y se convertirían en déspotas y enemigos de sus conciudadanos en vez de ser sus defensores.*
>
> (417A-B)

El comunismo platónico tiene, por tanto, una finalidad estrictamente moral. Su objetivo último es facilitar la justicia *no concediendo al apetito oportunidad alguna de desarrollo* en el alma de los guardianes. De ahí su carácter ascético. De ahí igualmente su limitación a los guardianes: puesto que la actividad económica y la propiedad ligada a ella son asunto del apetito, la lógica del

sistema exige mantener el régimen económico correspondiente en el caso de la clase de los productores cuya alma se caracteriza precisamente por el predominio de la parte apetitiva.

5.2. La abolición de la familia y la igualdad de los sexos

Acabamos de señalar como para Platón el *mayor enemigo de la justicia,* tanto en el individuo como en el estado, *es la pérdida de la unidad*: pérdida de la unidad en el alma individual cuando el apetito se hace fuerte enfrentándose al ánimo y a la razón hasta imponer sobre ellos su dominio y pérdida de la unidad del estado cuando el apetito se apodera de los guardianes y éstos se convierten en negociantes más atentos ya a su beneficio egoísta que a su función específica de guardianes, con lo cual se genera la discordia social entre los individuos y entre las clases.

De acuerdo con el esquema platónico, el peligro real para la armonía y para la unidad se halla siempre en la insaciabilidad del apetito, sede y fuente de los deseos, del afán de riquezas y de los *instintos egoístas* en general. La abolición de la propiedad privada tiene como objetivo, según acabamos de señalar, la eliminación del egoísmo en el alma de los guardianes. *También la supresión de la familia está orientada a este objetivo de erradicar el egoísmo* en auxiliares y gobernantes.

La institución familiar, para Platón, está estrechamente vinculada a la propiedad. Sociólogos y filósofos han subrayado a menudo esta conexión entre ambas instituciones desde el punto de vista de las estructuras económicas. La visión de Platón al respecto es, sin embargo, más bien psicológica que económica. Quiero decir que en este caso, como en general en toda su teoría política, el punto de referencia fundamental es el de los elementos o partes de que se compone el psiquismo humano.

Por lo pronto, tanto la propiedad como la familia están vinculadas directamente con el apetito y sus tendencias egoístas. Más aún, *desde el punto de vista psi-*

cológico la familia constituye ya una forma de propiedad: si algo considera cada cual como verdaderamente suyo, ese algo es *su* familia, *su* mujer y *sus* hijos. La familia constituye, por tanto, un foco de individualismo que debilita la unidad entre los guardianes introduciendo núcleos separados de preocupaciones y sentimientos particulares. Para que los guardianes lleguen a identificarse plenamente entre sí y con su misión es importante *que cada uno considere suyo lo de todos* y todos lo de cada uno. La supresión de la institución familiar pretende, por consiguiente, *promover el sentimiento de comunidad entre los guardianes*, evitar

> *que desgarren la ciudad llamando* mío *no a lo mismo, sino cada cual a una cosa distinta,*

lo que ocurriría si cada cual poseyera «mujeres e hijos distintos» (464C-D).

Por lo demás, la inexistencia de la familia y la consiguiente comunidad de mujeres e hijos no solamente favorecerá la integración de los sentimientos y los intereses sino que además suprimirá uno de los factores que más poderosamente estimulan el deseo de riquezas: al no existir la familia, no se verá impulsado cada cual a poseer e incrementar *sus* propios recursos económicos con el fin de mantener *su* familia y atender a la educación de *sus* hijos (465C). Nada impedirá, por tanto, que los guardianes se dediquen al desempeño de sus funciones específicas y nada los empujará a enfrentarse entre sí y con la clase de los productores.

Esta comunidad de mujeres e hijos se halla, en fin, *directamente relacionada con la incorporación de la mujer* a todas las tareas sociales *en pie de igualdad con los hombres*. En realidad, Platón propone en primer lugar la incorporación de la mujer a las funciones propias de los guardianes (451C-57C); solamente después introduce la comunidad de mujeres e hijos *proponiendo esta medida como una consecuencia de aquélla* (457C). Platón se opone inequívocamente a la discriminación de la mujer en razón de su sexo y los argumentos que utiliza son fundamentalmente los mismos que estamos acostumbrados a escuchar al respecto: la diferencia de

sexo no implica inferioridad alguna por parte de las mujeres en cuanto a sus capacidades naturales, si se exceptúa la fuerza física. Las mujeres han de acceder, pues, a las funciones de guardianes en las mismas condiciones que los hombres y, puesto que las funciones son las mismas, la educación tanto musical como gimnástica *ha de ser la misma* también (456C). Platón se aproxima con esta medida al sistema espartano de educación en que hombres y mujeres comparten el entrenamiento físico. El tratamiento de la cuestión termina con estas palabras impregnadas de espíritu griego, tanto por su identificación de la belleza con la utilidad como por su desprecio de la ignorancia:

> *Por consiguiente, las mujeres de los guardianes se desnudarán... y participarán de la guerra y del resto de las tareas propias de la vigilancia de la ciudad... Y el hombre que se reía al ver a las mujeres ejercitándose desnudas con vistas a alcanzar su estado más perfecto, ése «recoge el fruto aún no maduro de la risa [de la sabiduría]», pues no sabe ni qué hace ni de qué se ríe. Siempre, en efecto, se ha dicho que lo útil es bello y que es feo lo perjudicial.*
>
> (457A-B)

6. ¿Dónde está la felicidad?

6.1. El placer, la felicidad y la justicia

Platón pretende en la *República* instituir un estado donde la justicia se realice plenamente y con la justicia, la felicidad. De hecho, *la felicidad constituye el objetivo último de todo el diálogo* y la tesis fundamental que lo atraviesa por entero es la tesis de que *solamente la justicia puede proporcionar una vida feliz*. Ya al comienzo de la obra, frente a la tesis sofística de que el que vive injustamente alcanza una felicidad mayor, Platón afirma su doctrina de que «el justo es feliz y el injusto es desdichado» (libro primero, 354A). Lo mismo volverá a afirmarse en el libro noveno, ya en las postrimerías del diálogo, cuando Sócrates, tras describir con viveza las

desgracias e infelicidad del tirano, añade enfáticamente lo siguiente:

> *¿Alquilaremos un pregonero o yo mismo proclamaré que el hijo de Aristón ha emitido su veredicto según el cual el hombre mejor y más justo es el más feliz y que tal hombre no es otro que el máximo gobernante que gobierna sobre sí mismo mientras que, por el contrario, el hombre peor y más injusto es el más desgraciado y éste resulta ser el máximo tirano que ejerce su tiranía sobre sí mismo y sobre la ciudad?*
>
> (580B-C)

Se trata, pues, de la relación entre ser justo y ser feliz. En el l.I de la *República* (353D-final) Platón conecta la justicia y la felicidad del siguiente modo: la felicidad, eso que los griegos y Platón mismo denominaban con cierta ambigüedad «vivir bien», está en función de la naturaleza humana y de las exigencias que ésta comporta; ahora bien, según la naturaleza humana, corresponde al alma gobernar, siendo la justicia aquella *areté* del alma que facilita su buen gobierno; por consiguiente, la situación más acorde con la naturaleza consiste en que el alma sea justa y por serlo, gobierne adecuadamente; éste es el orden natural en que consiste *el vivir bien y por tanto, la felicidad.*

Al argumentar de esta manera, Platón *ha aproximado, hasta hacerlas coincidentes, dos significaciones distintas* que la expresión «vivir bien» posee en su uso común: en efecto, «vivir bien» significa, de una parte, *actuar recta y ordenadamente* y de otra parte, *pasarlo bien.* La primera de estas significaciones se halla próxima a la idea de justicia mientras que la segunda se relaciona inmediatamente con la idea común de felicidad. Platón aproxima ambas significaciones hasta afirmar que quien vive justamente vive, por ello, felizmente. [La misma duplicidad de significaciones y el mismo tipo de razonamiento aparecen (507C) en el *Gorgias.*]

La coincidencia —la equivalencia, cabe decir— de ambas significaciones parece un caso flagrante de *falacia* en el razonamiento. No creo, sin embargo, que se trate de una mera falacia. (Esta sería, por lo demás, tan

burda que resulta difícil imaginar que Platón cayera en ella, voluntaria o involuntariamente.) El razonamiento ha de ser considerado en relación con el contexto general del pensamiento platónico. Al hacerlo, caeremos en la cuenta de hasta qué punto todo él lleva precisamente a afirmar la coincidencia o equivalencia de justicia y felicidad.

¿Coincidencia o equivalencia de ambas significaciones de «vivir bien»? Tanto la palabra «coincidencia» como la palabra «equivalencia» resultan ambiguas. Desde el punto de vista lógico, la cuestión podría formularse en los siguientes términos: ¿se trata de equivalencia o coincidencia en la *extensión* o también en la *intensión*? Con otras palabras: ¿Platón afirma que el conjunto de los que viven justamente es el conjunto de los que llevan una vida más feliz (extensión) o bien afirma además que la definición de felicidad coincide con la definición de justicia (intensión)? No es fácil contestar con brevedad a esta pregunta pero creo que, en líneas generales, habría que responder del siguiente modo: *a)* Platón pretende, ciertamente, la *equivalencia extensiva* entre ser justo y vivir felizmente, es decir, se trata de establecer que los que viven justamente son los que alcanzan una vida más feliz; *b)* el mantenimiento de esta tesis implica, a su vez, *la reforma del concepto de felicidad*. Su constante polémica con el hedonismo sofístico no es sino un intento continuado por *revisar* la idea común de felicidad.

El problema se halla, pues, en la reforma platónica del concepto de felicidad y en último término, *en su actitud ante el placer*. Platón (como ya exponíamos al final del capítulo octavo) no es, desde luego, un hedonista. ¿Significa esto que excluye totalmente el placer de su ideal de felicidad? De ser así, no estaría ya revisando solamente el concepto de felicidad sino que *lo estaría transformando radicalmente* hasta el punto de que la equivalencia de las dos significaciones señaladas de «vivir bien» provendría de haber vaciado de contenido propio una de ellas (pasarlo bien) a favor de la otra: no se trataría ya de que la felicidad deriva de vivir justamente sino de que la palabra «felicidad» ha perdido

totalmente su significado usual pasando a significar, *sin más*, el vivir ordenado y recto.

No creo, sin embargo, que Platón haya llegado a este extremo. Dentro de una actitud continuadamente antihedonista, la doctrina platónica del placer *evoluciona notablemente* desde el rigorismo poco matizado que se expone, por ejemplo, en el *Fedón* y en el *Gorgias* hasta las posturas más comprensivas y favorables de sus últimas obras, especialmente el *Filebo*. (Nuestras indicaciones no pasarán de la *República* ya que nuestro objetivo es el pensamiento político de este diálogo.) Tal evolución es paralela a la evolución experimentada por su doctrina acerca del alma. *El Fedón* (ya lo hemos indicado en el capítulo segundo de esta parte) se caracteriza por un dualismo radical que enfrenta el alma al cuerpo. En este diálogo, Platón atribuye al cuerpo indiscriminadamente los placeres (y los deseos e instintos) considerándolos un estorbo para el alma. No se establece explícitamente distinción alguna entre clases de placeres (aunque en un pasaje, 114C, se alude incidentalmente a los placeres del conocimiento). La palabra «placer» se refiere exclusivamente a los corporales y todos ellos son rechazados en favor de la vida del alma, es decir, en favor de un *intelectualismo* descarnado. La situación en el *Gorgias* es semejante al radicalizar la oposición entre *bien* y *placer*.

En la *República*, sin embargo, la postura del Platón ante el placer es más matizada y compleja como es también más compleja y matizada su doctrina acerca del alma. En el libro cuarto (435 y ss.) aparece la estructuración tripartita del psiquismo humano (doctrina aún no explicitada en el libro primero al que pertenece la argumentación que juega con las dos significaciones señaladas de la expresión «vivir bien»). La estructura tripartita del alma lleva, a su vez, a distinguir *tres tipos de placeres* en el libro noveno:

> *De la misma manera que hay tres partes en el alma, también me parece que ha de haber tres tipos de placer en correspondencia con cada una de ellas, así como tres tipos de deseo y de formas de gobernar el alma.*
>
> (VIII, 580D)

Esta clasificación no se queda en un nivel meramente descriptivo sino que se prolonga en una *evaluación y jerarquización de los placeres* de acuerdo con la teoría platónica del alma. Los placeres de la razón son los mejores y preferibles ya que son los más puros (es decir, no mezclados con dolor, 538B y ss.) y son, además, más verdaderos y estables puesto que su objeto (las Ideas) es más real y permanente (585 y ss.).

A esta clasificación de los placeres en consonancia con la tripartición del psiquismo añade, en fin, Platón su tesis ya conocida de que en cada individuo predomina uno de los elementos anímicos sobre los otros dos. Como consecuencia de ello, *cada tipo de individuo preferirá un tipo* de placeres según la parte del alma que en él predomine:

> *Ya sabes que si preguntas a cada uno de estos tres hombres sucesivamente cuál de las tres formas de vida proporciona el mayor placer, cada uno de ellos ensalzaría la suya propia por encima de las otras dos. El negociante diría que, comparados con la ganancia personal, los placeres resultantes de poseer honores y de saber no valen nada, a no ser que de alguna manera proporcionen dinero.*
>
> (VIII, 581C)

En la *República*, por consiguiente, el placer no queda excluido del concepto de felicidad. Más aún, Platón apunta la posibilidad de que cada individuo llegue a gozar armónicamente de las tres clases de placeres. Tal posibilidad parece concederse, al menos, al alma ordenada que vive con moderación y justicia:

> *Así pues, cuando el alma toda sigue obedientemente los dictados de la parte en que reside el amor a la sabiduría* [*es decir, de la razón*] *sin producirse sedición alguna contra ésta, sucederá que cada una de las partes realizará su propia función y será justa, y alcanzará los placeres propios y, en lo posible, más verdaderos.*
>
> (VIII, 586E)

Esta es, quizás, la formulación más equilibrada de toda la *República* en relación con la coincidencia entre

ambas significaciones de «vivir bien», es decir, en relación con el nexo entre justicia y felicidad.

6.2. La felicidad en la ciudad ideal

El ideal armónico de vida placentera que acabamos de presentar exige, cuando menos, dos puntualizaciones: en primer lugar, que Platón parece situarlo *al alcance de los sabios exclusivamente*; en segundo lugar, que *el punto de vista adoptado es el del individuo* al margen de su inserción en el estado.

Pero el individuo *es esencialmente ciudadano*, lo cual obliga a corregir y complementar el punto de vista adoptado hasta ahora. Además, y en tanto que ciudadano, el individuo se integra en una de las tres clases sociales y, por consiguiente, *no todos los ciudadanos son sabios* ni es aplicable a todos ellos, sin matizaciones, el ideal de felicidad descrito. El ideal platónico de felicidad debe, pues, ser considerado también desde el punto de vista de su teoría política. Y desde esta perspectiva, cabe preguntarse si Platón sienta efectivamente las bases de una vida feliz, *si la ciudad platónica es capaz de promover la felicidad de sus ciudadanos.*

Esta pregunta me parece sumamente pertinente no sólo como punto de crítica al platonismo, sino también, y muy especialmente, como modo de profundizar en su teoría política: en efecto, puesto que el ideal platónico de felicidad se halla esencialmente vinculado con su concepción no sólo del alma, sino también de la ciudad, el análisis de aquel ideal ha de arrojar necesariamente luz sobre la teoría platónica del estado.

1. *La felicidad de los productores y de los gobernantes*

Platón no se ocupa apenas, en la *República*, de la clase de los productores. Del conjunto de esta obra cabe deducir, en todo caso, que la felicidad de estos ciudadanos se halla fundamentalmente vinculada al goce de *los placeres propios del apetito*, ya que ésta es la parte del psiquismo que en ellos predomina. La teoría platónica exige, por lo demás, que el apetito esté regido por la razón. (Acabamos de leer cómo el alma toda ha

de seguir «obedientemente los dictados de la parte en que reside el amor a la sabiduría».) Los placeres del apetito propios de los productores han de estar, por tanto, racionalmente controlados. Y puesto que a los individuos de esta clase social no se les reconoce un desarrollo adecuado de la razón, *la razón que controla y modera su apetito es una razón exterior a ellos mismos*, en definitiva, la razón representada por la clase de los gobernantes. Platón es crudo y tajante al extraer las consecuencias de su propia teoría:

> *Así pues, para que un hombre tal sea gobernado por un principio semejante al que gobierna en el hombre mejor, digamos que conviene que aquél se haga esclavo de éste, del mejor, en el cual reside el principio divino. Y no pensamos que el sometimiento de aquél tenga que acarrearle los perjuicios de la esclavitud tal como opinaba Trasímaco al referirse a los gobernados. Más bien pensamos que lo mejor de todo es ser gobernado por un principio divino y racional, muy especialmente si tal principio se encuentra dentro de uno mismo y en caso contrario, que lo gobierne a uno desde fuera a fin de que todos, al ser gobernados por el mismo principio, lleguemos a ser semejantes y amigos en la medida de lo posible.*
>
> (IX, 590C-D)

La clase de los gobernantes-sabios, por su parte, es la que tiene garantizada la vida más auténticamente feliz. En ellos predomina la razón y, por consiguiente, ellos son los destinados a gozar de los placeres intelectuales que acompañan al saber que, como anteriormente hemos señalado, son los más puros, estables y verdaderos. Ahora bien, el desarrollo y el ejercicio de la razón exigen que el alma se aleje de lo sensible y, por tanto, la conquista de la felicidad que les es propia exige de los gobernantes *la renuncia a los placeres corporales* pertenecientes al apetito.

Si los productores, hombres del apetito, han de ser controlados por una razón *exterior* a ellos mismos, los sabios han de extirpar su propio apetito hasta convertirlo en algo extraño y *exterior* a ellos mismos.

2. *La felicidad de los auxiliares*

Nos quedan, en fin, los auxiliares cuyas perspectivas de felicidad son, en todo caso, las más sombrías. Ya al comienzo del libro cuarto, tras quedar diseñada su función social y su educación específicas, Glaucón suscita el problema de hasta qué punto tales individuos pueden ser realmente felices (419A). La contestación puesta en labios de Sócrates resulta tan sorprendente como sintomática: lo importante, se nos dice, no es la felicidad de unos cuantos ciudadanos, sino la felicidad de la ciudad entera, de la ciudad en su conjunto, aun cuando ésta exija renuncia y ascetismo por parte de los guardianes:

> *Contestaremos que no sería extraño que también éstos fueran felices, pero que construimos la ciudad con el objetivo no de que una clase de ciudadanos sea feliz por su cuenta, sino de que lo sea toda la ciudad en grado sumo.*
>
> (IV, 420B)

Esta respuesta pone de manifiesto un aspecto importante de la influencia ejercida por el principio de correlación estructural del alma y del estado en la concepción platónica de éste. Todo individuo, en efecto, se ve obligado en ocasiones a renunciar a la satisfacción de ciertos deseos. Tal renuncia, sin embargo, suele resultar compensada cuando lleva aparejada la satisfacción (o la expectativa de satisfacción) de otras necesidades o tendencias de su psiquismo. Sean cuales sean los criterios que deciden a cada cual a renunciar a ciertas satisfacciones, *la renuncia queda compensada en el individuo gracias a la unidad psíquica del sujeto*: es el mismo sujeto el que renuncia por un lado y alcanza satisfacción por el otro. Cabe preguntarse, sin embargo, si tal mecanicismo compensatorio es aplicable también al estado y, particularmente, al caso de los auxiliares platónicos. La única respuesta razonable es que la efectividad de tal mecanismo compensatorio *exigiría que el estado poseyera la unidad propia de un organismo o conciencia*. A esta concepción se ve arrastrado con frecuencia el pensamiento platónico.

La respuesta platónica al problema de la felicidad de los auxiliares no queda, sin embargo, limitada a esto. En el libro quinto, tras haber tratado de su régimen de vida (comunidad de propiedad y de mujeres e hijos), vuelve a plantearse el problema de la felicidad de los guardianes. La comunidad de mujeres e hijos, se nos dice, es capaz de garantizar negativamente su felicidad en cuanto que libera a éstos de preocupaciones y de deseos. Pero, además, los guerreros que cumplen ejemplarmente su función como tales contarán con el *reconocimiento y los honores* que todos los ciudadanos les tributarán. Este es el lado *positivo* de su satisfacción y felicidad que Platón compara con la felicidad de los vencedores en los juegos olímpicos (465D y ss.).

Los auxiliares alcanzarán, pues, *los placeres propios del ánimo*, de aquella parte del alma que en ellos predomina. Esta respuesta resulta perfectamente congruente con la teoría (a que ya nos hemos referido y que en la *República* aparece posteriormente, en el libro noveno) de que a cada parte del alma le corresponden ciertos placeres específicos. Obsérvese, no obstante, que *el punto de vista ha cambiado* respecto de la respuesta anterior: ya no se trata de que el placer y la felicidad de cada parte es el placer y la felicidad del todo y viceversa, sino, más bien, de que el placer y la felicidad de cada parte es el placer y la felicidad que a tal parte corresponde.

Una y otra vertiente del pensamiento platónico son, en gran medida, consecuencias características de la aplicación del principio de correlación estructural del alma y del estado. Se ha subrayado con razón que Platón *exagera la unidad del estado*, de una parte, y, de otra parte, *exagera su división*. Su unidad se exagera, como hemos visto, hasta concebirla como *unidad de organismo y conciencia*. (El propio Aristóteles, en la *Política*, critica la excesiva unificación del estado platónico.) Pero también se exagera, a su vez, la división del estado hasta *fragmentarlo en tres clases incomunicadas* y separadas totalmente en cuanto a sus funciones. Actúa aquí, como ya señalábamos, el principio de especialización funcional, como consecuencia del cual a los miembros de cada clase se les concede el ejercicio de una fun-

ción anímica y se les niega el desarrollo de las demás: los productores quedan excluidos del saber y, por tanto, del ejercicio adecuado de la razón; los sabios-gobernantes resultan excluidos del placer sensible; los auxiliares, en fin, se ven privados de lo uno y lo otro, y su felicidad se pone, en general, en la satisfacción de cumplir con su propia función y, específicamente, en los honores que les tributarán los ciudadanos.

Excesiva unificación del estado, excesiva separación de sus clases. Puesto que el pensamiento platónico nos autoriza a ello en virtud de la correlación entre el estado y el alma, leamos nuevamente el texto anteriormente propuesto en que se conectaban justicia y felicidad, poniendo «estado» donde pone «alma» y poniendo «clases sociales» donde pone «partes»:

> *así pues, cuando la ciudad toda sigue obedientemente los dictados de la clase en que reside el amor a la sabiduría sin producirse sedición alguna contra ésta, sucederá que cada una de las clases realizará su función propia y será justa, y alcanzará los placeres propios y, en lo posible, más verdaderos.*
>
> (VIII, 586E)

¿Constituye esto la última palabra de Platón acerca del nexo entre felicidad y justicia? La respuesta, afirmativa o negativa, depende del valor que se conceda a las últimas páginas de la *República* (X, 614A y ss.). La obra termina, en efecto, con un mito de carácter religioso en el cual se subraya la felicidad que espera a los justos y la infelicidad que recaerá sobre los injustos *después de la muerte, en la otra vida.* Tras aludir a lo que uno y otro obtienen durante su vida, Sócrates añade:

> *Pues eso no es nada, ni en cuanto al número ni en cuanto a la magnitud, comparado con lo que al uno y al otro esperan después de morir.*
>
> (614A)

No creo que este recurso religioso a lo escatológico constituya un mero adorno literario añadido a una cuestión que se tuviera por definitivamente resuelta y ce-

rrada. Pienso que Platón no estaba plenamente satisfecho con su ecuación de justicia y felicidad en esta vida y que dudaba de que tal doctrina fuera capaz de convencer definitivamente a los demás. Y, por mi parte, prefiero interpretar las palabras finales de la *República* (tras la narración del mito) como el final auténtico del pensamiento político-moral de Platón:

> *Pero si me dáis crédito y consideráis que el alma es inmortal y capaz de todos los bienes y de todos los males, seguiremos siempre el camino hacia arriba y practicaremos la justicia y la moderación de todas las maneras posibles. De este modo seremos amigos de nosotros mismos y de los dioses aquí abajo, y tras haber cosechado los trofeos de la justicia como recogen los suyos los vencedores en los juegos, que seamos felices tanto aquí como en el viaje de los mil años que acabamos de describir.*
>
> (PLATÓN: 621C-D)

10

Más allá de la utopía

1. Estado ideal, estado posible

El pensamiento político de Platón no termina con la *República*, aun cuando ésta sea su obra más vigorosa y significativa. Durante los años que siguieron a la redacción de la *República* y hasta su muerte, Platón continuó ocupándose de política, interesado en llevar a la práctica sus ideas y esforzándose por hacer éstas realizables. El resultado de este proceso es una evolución en sus planteamientos *hasta posturas más realistas*, más acá de la ciudad ideal. Producto y testimonio de este realismo son el *Político* (escrito aproximadamente diez años después que la *República*) y sobre todo las *Leyes*, la obra última y más voluminosa de Platón, notablemente más voluminosa que la *República*.

1.1. El Político

En el *Político* se continúa afirmando que, por principio, «la única constitución recta» (297D), *la única forma perfecta de gobierno* es el gobierno de los que poseen

saber, *el gobierno de los sabios*. Supuesto éste, resulta irrelevante si el que gobierna es uno solo o son varios, si el gobernante es rico o pobre, si gobierna con el consentimiento de los ciudadanos o sin su consentimiento. Y resulta igualmente irrelevante si en el estado existen o no existen leyes (292B-3E). Se reafirma, pues, la tesis sostenida en la *República*: el saber auténtico no necesita de leyes, *está por encima de ellas*.

Así es, según Platón, en la teoría. Pero la experiencia nos demuestra que el *gobernante auténticamente sabio no existe* en las sociedades humanas, «que en las ciudades no nacen reyes como en las colmenas» (301E). Las sociedades están constituidas por hombres gobernados por *hombres*. De ahí que, a falta de gobernantes auténticamente sabios, la mejor forma de gobierno sea la basada en *el sometimiento de todos, gobernantes y gobernados, a las leyes*. La ley aparece, pues, como un sustituto, un sucedáneo del saber. El obrar de acuerdo con el saber es sustituido por el obrar de acuerdo con las leyes:

> *que ninguno de los habitantes de la ciudad se atreva a actuar en ningún caso contra las leyes y que quien se atreva a hacerlo sea castigado con la muerte y con todos los tormentos mayores.*
>
> (297D-E)

Establecido el principio de legalidad, Platón analiza las distintas formas de gobierno partiendo de la clasificación usual de las mismas, es decir, si gobierna uno solo, varios o todos los ciudadanos. Cuando el gobierno se ajusta a las leyes tenemos, respectivamente, la monarquía, la aristocracia y la democracia. Cuando el gobierno se pone fuera de la ley, la monarquía se convierte en tiranía, la aristocracia en oligarquía y la democracia en una forma degenerada de sí misma. (No hay dos nombres, señala Platón, para designar respectivamente la democracia que respeta la ley y la que se pone fuera de ella; 300C-302E.) De otra parte, la eficacia y la concentración del poder es mayor en el gobierno de uno solo que en el de varios y es mayor en el de varios que en el de todos los ciudadanos. De ahí que, *cuando se*

gobierna bajo la legalidad, es preferible la monarquía a la aristocracia y ésta a la democracia. Por el contrario, *cuando el gobierno no se somete a la ley, el orden de preferencia es el inverso.* En tal caso, la democracia es el menos malo de los tres sistemas: su eficacia es menor para el bien, pero es menor también para el mal. Cuando todo está mal, la democracia es *el mal menor* (303A).

1.2. Las Leyes

Al igual que en el *Político,* Platón adopta en las *Leyes* una perspectiva más realista, más posibilista que en la *República.* Y al igual que en el *Político,* considera que las leyes constituyen un recurso inevitable al no existir el gobernante auténticamente sabio.

• *Los principios teóricos*

Tampoco en las *Leyes* se observa, según creo, cambio alguno sustancial en lo que se refiere a los principios. *Todos los principios fundamentales del pensamiento político* de Platón *son mantenidos* en este diálogo y *constituyen las coordenadas* en que se basa la compleja legislación ofrecida en esta obra.

a) Ya desde el comienzo mismo de la obra aparece afirmado el principio de que *es a la razón a quien corresponde gobernar*: «todos los bienes humanos se orientan a los bienes divinos y todos los bienes divinos se orientan a la razón, *a la cual corresponde la soberanía»* (I, 631D; *también* III, 689A-E; IV, 713E-14A; IX, 863D-64A).

b) En las *Leyes* está igualmente presente el principio de *la correspondencia estructural entre el estado y el alma* al que constantemente se remite a lo largo de toda la obra (I, 626 y ss.; III, 689A-E; IV, 713E-14A; VIII, 863D-64A; XII, 960 y ss.).

c) En relación con los dos principios señalados se mantiene, además, la tesis de que la situación adecuada, tanto en la ciudad como en el individuo, es *la armonía y la unidad* de sus partes: «el bien mayor no es la

guerra ni el estado de sedición, sino la paz juntamente con la benevolencia de unos para con otros» (I, 628C).

d) Se continúa manteniendo, en fin, que *la justicia genera felicidad* y la injusticia genera desdicha (II, 660E-665A). Se continúa manteniendo, en fin, que la *justicia genera felicidad* y la injusticia genera desdicha (II, 660E-65A).

Pero esto no es todo. De acuerdo con la concepción del saber político desarrollada en el *Gorgias,*

e) se insiste de modo constante en que *el fin propio del gobierno y de la legislación es hacer mejores a los ciudadanos.* Esta concepción educadora de la *Política* aparece ya al comienzo de la obra (I, 631B-32D) y la atraviesa por entero hasta su último libro: «decíamos, en efecto, que todas nuestras leyes han de mirar siempre a un único objetivo y este objetivo, según acordamos, es lo que con toda razón se denomina virtud» (XII, 963A; también IV, 705D-6A, 707D, 718C-D). Y al igual que en el *Menón,* en el *Gorgias* y en la *República,* se establece

f) la oposición entre el saber y la opinión: tras haber completado la obra legisladora, «el legislador establecerá guardianes que se ocuparán del conjunto de las leyes, unos rigiéndose por el *saber* y otros por la *opinión verdadera,* de modo que el conjunto de las *leyes,* atado por la razón, siga los dictados de la moderación y de la justicia y no los de la riqueza y la ambición» (I, 632C). Incluso

g) el principio de especialización funcional es utilizado en este diálogo (VIII, 846D-47C), si bien no lleva a las consecuencias radicales a que llevaba en la *República.*

¿Cuál es, entonces, la diferencia entre la *República* y las *Leyes* en lo tocante a los principios teóricos? Dos son, según creo, las diferencias fundamentales entre ambas obras, diferencias que obedecen respectivamente al *nivel* en que se sitúa la discusión y a los *objetivos* que Platón se propuso al escribirla.

En cuanto al nivel de la discusión, *el alcance teórico de ésta es mucho menor* aquí que en la *República.* Los

interlocutores son un cretense (Clinias), un espartano (Megilo) y un ateniense que lleva la voz cantante y a través del cual Platón expone sus propias teorías. Ni los personajes ni las circunstancias invitan a discusiones filosóficas profundas: los personajes, porque su talento y sus preocupaciones filosóficas resultan más bien escasos; las circunstancias, porque el supuesto motivo de la prolongación del diálogo es que Clinias forma parte de la comisión encargada de redactar la constitución para una nueva colonia en Creta (III, 702B-D). Todo esto hace, como he indicado, que el diálogo no alcance niveles teóricos elevados. Y como consecuencia de ello los principios anteriormente enumerados, por lo general, no son discutidos ni en sus presupuestos ni en sus implicaciones teóricas ni en sus conexiones mutuas.

La «casualidad» de que Clinias colaborará en la elaboración de las leyes de una nueva colonia indica, a su vez, *los objetivos* que Platón se propone. En el terreno de la legislación propiamente dicha se trata de ofrecer una *constitución posible,* no absolutamente utópica. El abandono de la mera utopía supone, como ya hemos visto, el abandono de la exigencia del gobierno por el saber y la sustitución de éste por *un gobierno basado en el sometimiento a las leyes.*

• *Estructura social*

La aceptación realista de que en las comunidades humanas no existen los gobernantes auténticamente sabios lleva emparejado, como cabría suponer, el abandono de la estructura social propuesto en la *República.* En las *Leyes,* en efecto, *no se propone la división de los ciudadanos en tres clases sociales.* Excluido el saber *(episteme),* es de suponer que todos los ciudadanos serán capaces de *opinión verdadera.* (En ésta consiste el sometimiento a las leyes.) *No hay tampoco,* en consecuencia, *división de funciones*: todos los ciudadanos serán propietarios de tierra, defensores de la ciudad, si llega el caso, y candidatos a desempeñar las distintas magistraturas y cargos políticos.

Se toleran ciertas diferencias entre los ciudadanos basadas en la mayor o menor riqueza. Con todo, y en términos relativos (es decir, en comparación con las

sociedades de la época), las diferencias toleradas no parecen excesivas y tampoco resulta excesiva la influencia de la posición económica de cada cual a la hora de optar a cargos y magistraturas. Al contrario, pues, que en la *República* se mantienen la propiedad privada y la familia, si bien continúa considerándose idealmente preferible la abolición de ambas instituciones (VIII, 739B-D).

• *Organización política*

En lo que se refiere a la organización política Platón opta en las *Leyes* por un sistema que denomina *mixto,* intermedio entre la monarquía y la democracia. Su carácter de «mixto» significa, en primer lugar, *la distribución del poder entre magistraturas y órganos distintos* (asamblea, consejo y otros cargos) que se sirven mutuamente de contrapeso. El sistema mixto significa además que los cargos se designan recurriendo a un sistema *mixto de elección y sorteo.* (No debe olvidarse que Platón considera el sorteo como un procedimiento esencial a la democracia.) Por lo general, se eligen el doble de los candidatos necesarios para constituir el órgano de gobierno y después se reducen a la mitad por sorteo.

La renuncia al gobierno por el saber no es, sin embargo, absoluta. (Esto sería pedirle demasiado a Platón.) Ya en el libro primero (632C), como he indicado anteriormente, el ateniense señala que habrán de establecerse guardianes «que se ocuparán del conjunto de las leyes, *unos rigiéndose por el saber* y otros por la opinión verdadera». Al final de la obra (XII, 961 y ss.) reaparecen estos *guardianes sabios* constituyendo un órgano colegiado de vigilancia sobre la legislación. A este Consejo Supremo corresponde el estudio de la legislación y la introducción de cambios en ella si es que en algún caso o aspecto particular lo considera necesario. Platón señala que los miembros de este Consejo han de alcanzar un nivel superior de conocimiento, han de conocer el Bien (XII, 966A). Se trata del eco inconfundible de los gobernantes sabios, guardianes perfectos de la *República.*

El cuadro general de la organización política propuesta es el de un estado en el cual todos los ciudadanos se someten a unas leyes estables y *difícilmente cambia-*

bles. De acuerdo con ellas los ciudadanos gobiernan y son gobernados, de acuerdo con ellas son elegidos para desempeñar los distintos cargos políticos y de acuerdo con ellas su gestión es juzgada al cesar en el cargo para el que fueron designados.

Sin embargo, *los ciudadanos no toman parte ni en la elaboración de las leyes ni en su modificación.* Este es un tope que el intelectualismo platónico no fue capaz de rebasar. La elaboración de las leyes corresponde al Legislador, su posible modificación o ampliación corresponde al Consejo Supremo de los guardianes (aunque en un pasaje, VI, 772B-D, se establezca que para reformar los reglamentos de los festivales se requerirá la *unanimidad* de todos los magistrados, *de todo el pueblo* y de todos los oráculos).

2. Platón y la sociedad abierta

El lector habrá caído en la cuenta, sin duda, de que el título de este parágrafo se refiere a la obra de K. Popper titulada *La sociedad abierta y sus enemigos*, obra cuya primera parte se ocupa amplia y monográficamente de Platón. En la edición castellana por la cual citaré (Barcelona, Orbis, S. A., 1984) esta parte dedicada a Platón constituye un volumen con más de trescientas páginas de letra diminuta y renglones amontonados.

Esta conocida crítica de Platón, la más dura acaso de cuantas se han escrito, está hecha desde un ideal *democrático* e *individualista* (el individualismo no ha de entenderse aquí como egoísmo, sino como lo opuesto a colectivismo, pp. 105-107) y desde una concepción *reformista* de la acción social denominada por el autor «ingeniería gradual» (p. 138) por contraposición a la «ingeniería utópica» que pretende transformar total y radicalmente la sociedad. Desde esta plataforma arremete Popper en tono apasionado contra Platón calificándolo claramente como *historicista, defensor de una sociedad cerrada* y promotor de un estado *clasista, racista, totalitario e inmovilista.*

Estoy de acuerdo en que los últimos calificativos son aplicables al modelo platónico de estado, con más ra-

zón a la *República* que a las *Leyes*, aunque, como indicaré, discrepo profundamente de los métodos intelectuales utilizados por K. Popper. En cuanto a los dos primeros calificativos, no estoy seguro de si discrepo o no de las ideas de éste: por lo que se refiere al calificativo de «historicista», he de confesar que no acabo de captar con claridad qué entiende Popper por *«historicismo»*; respecto de la distinción entre sociedades *abiertas* y *cerradas*, creo entenderla pero no estoy seguro de que sea razonable contraponer radicalmente (blanco o negro) ambos tipos de sociedad, al menos no creo que existan criterios rígidos aplicables a todas las sociedades y a todas las épocas. Esta duda me resulta confirmada por la aplicación que el propio autor hace de estas categorías a la evolución de la sociedad griega; aceptemos que la sociedad espartana era cerrada y la Atenas de Pericles era abierta, pero ¿qué era la Atenas de Solón, ciento cincuenta años antes? Me da la impresión de que Popper sitúa al lector ante dos opciones sin matices, la buena y la mala, con lo cual la decisión ya queda tomada *desde el principio.*

Desgraciadamente, esta opinión se confirma al observar la forma en que Popper interpreta los textos platónicos. Su hipótesis general es la siguiente: Platón es un inmovilista que *odia el cambio* y para evitarlo propone un *estado inmutable* que no es otro que *las oligarquías clasistas del pasado* (pp. 39, 61, 136, etc.). Una vez establecida la hipótesis, lo que parece interesar a Popper son *los motivos y no las razones* que hay detrás de las propuestas teóricas y prácticas de Platón.

Tomemos un ejemplo ilustrativo de este modo de proceder: el concepto platónico de justicia. En la *República*, según Popper, el término «justo» es *simplemente sinónimo* de «lo que interesa al estado perfecto» (p. 96), es decir, lo que favorece al inmovilismo del estado clasista. Con esto parece sentirse satisfecho el autor puesto que *no se molesta ya en analizar el marco teórico* en que se plantea el problema de la justicia a partir de los sofistas, a partir de la oposición entre *nomos* y naturaleza. Esta oposición eliminó la posibilidad de definir la justicia como la observancia de las leyes y llevó a definirla como atenimiento a las exigencias de la naturaleza.

Platón, como señalábamos en su momento (capítulo segundo), aceptó este planteamiento y con razón o sin ella (ésta no es ahora la cuestión) consideró que la naturaleza exige que la razón gobierne en el estado y en el individuo. A partir de aquí *dedujo* Platón su concepto de justicia. Nada de esto, sin embargo, interesa a Popper. Le basta con saber que Platón es un totalitario clasista y lo único que le parece relevante es descubrir *los motivos* por los cuales Platón se olvidó del igualitarismo y decidió afirmar que su estado es «justo»:

> *la única respuesta plausible parece ser la de que necesitaba hacerle propaganda a su estado totalitario, convenciendo a la gente de que era un Estado* justo.
>
> (POPPER: 1984, p. 98)

Pero no es solamente este ejemplo. La búsqueda de los *motivos* (y no de las razones, buenas o malas) lleva constantemente a Popper a *psicoanalizar* a Platón achacándole intenciones. Así, lo acusa de amañar el diálogo que introduce la definición de justicia y de disponerlo con sinuosa habilidad con el fin de «embotar las facultades críticas del lector» (p. 105); afirma que su antihumanitarismo «no le impide recurrir a los sentimientos humanitarios, cuya fuerza conoce perfectamente, y ganarlos para la causa del gobierno totalitario de clase» (página 123); Platón es un oligarca ambicioso: «el filósofo rey es el propio Platón y la *República* la reclamación para sí de un poder soberano» (p. 154); Platón utiliza a Sócrates, a quien traicionó, como portavoz de sus ideas para acallar sus escrúpulos morales: «se me ocurre que los continuos esfuerzos de Platón por hacer que Sócrates se reinterprete a sí mismo son, al mismo tiempo, un esfuerzo para apaciguar su conciencia intranquila» (p. 191), etc.

No es extraño, pues, que en el libro de Popper abunden las *tergiversaciones* y sea general *la falta de matices*. Una tergiversación textual significativa es la que afecta al texto de las *Leyes* (942A-D) con cuya cita se abre el libro bajo el lema «contra la sociedad abierta», texto que más adelante es aducido (pp. 108-109) como

prueba de militarismo colectivista: la traducción no es imparcial y el contexto se escamotea. *Hace de Platón un proespartano incondicional*: es cierto que Platón prefería *en muchos aspectos* el régimen espartano al ateniense, pero no es menos cierto que en la *República* considera a aquél un régimen degenerado, puesto que el gobierno ya no está en las manos del elemento racional. Construye un *Sócrates-demócrata* sin percatarse de que ser demócrata y acatar las leyes vigentes son en este caso cosas bien distintas. (No analiza las críticas de Sócrates al sistema democrático de la época y en ningún caso tiene en cuenta que la utilización del sorteo para los cargos públicos se consideraba una práctica esencialmente ligada a la democracia.) *Acusa a Platón de militarismo* sin tener en cuenta el rechazo del militarismo que tiene lugar en el libro primero de las *Leyes*.

Una deficiencia importante de la interpretación popperiana de Platón se manifiesta (o se origina) en que *no toma adecuadamente en consideración las «Leyes»* y, por tanto, no tiene en cuenta las diferencias de planteamiento y de propuestas políticas que separan esta obra de la *República*. De haber comparado ambas obras, habría percibido (y, sin duda, criticado más adecuadamente) el sentido del gobierno platónico por una *minoría*. Popper solamente ve en ello una propuesta oligárquica y, al referirse a esta doctrina de Platón, la interpreta como propuesta de que «gobierne el mejor» cuando, en realidad, lo que Platón propone es que *gobierne la razón*. Y si hubiera comparado ambos diálogos no afirmaría tampoco sin matices que Platón se pregunta *únicamente* «¿quién debe gobernar?» en lugar de preguntarse: *«¿en qué forma podemos organizar las instituciones políticas a fin de que los gobernantes malos o incapaces no puedan ocasionar demasiado daño?»* (página 125). No es difícil percatarse, en efecto, de que esta última pregunta interesa primordialmente a Platón en las *Leyes*.

Creo que, en definitiva, el defecto fundamental de la crítica de Popper radica en *no haber prestado una mayor atención a los principios fundamentales* del pensamiento político de Platón (el lector tiene enumerados los más importantes en el parágrafo anterior), en no

haber analizado los *presupuestos teóricos* de los mismos y las *consecuencias* que Platón pretende derivar de ellos. Así, la concepción platónica de la *razón,* autónoma y soberana; la política como *saber* y la función *educadora,* moral de la política y del estado; la concepción organicista de éste y su correspondencia estructural con el psiquismo humano; la concepción platónica de la felicidad, etc. Estoy seguro de que el análisis de estos principios hubiera permitido construir una obra *no menos crítica* y mucho más rigurosa que *La sociedad abierta y sus enemigos,* en cuyo descargo tal vez puedan aducirse (como atenuante, no como eximente) las circunstancias peculiares en que esta obra fue escrita.

Invito al lector a continuar esta reflexión crítica sobre los principios del pensamiento político de Platón, reflexión para la cual he procurado ofrecer puntos de apoyo básicos al hilo de la exposición de las doctrinas platónicas.

Apéndice

Comentario de textos:

Texto 1

Sócrates y la obediencia a la ley.

Texto 2

La concepción platónica de la educación.

Texto 3

¿Es realizable la ciudad ideal? La actitud del sabio ante la política.

Texto 1

Sócrates y la obediencia a la ley

a) Sócrates, en su discurso de defensa, dice a los jueces:

Y si a continuación me dijerais: «Sócrates, por esta vez no haremos caso a Anito sino que te dejaremos ir, pero con la siguiente condición: que no emplees el tiempo en examinar de este modo a los ciudadanos; si se te coge haciéndolo en lo sucesivo, morirás»; si, como digo, me dejarais ir con esta condición, yo os respondería: «Atenienses, os tengo amor y cariño, pero prefiero hacer caso al dios que a vosotros, y mientras respire y tenga fuerzas no cesaré de filosofar y de aleccionar a todo aquel de vosotros con que me tropiece, diciéndole las cosas que suelo decir...

(PLATÓN: *Apología de Sócrates,* 29C-D)

b) Tras proponer Critón a Sócrates la huida de la cárcel, ambos dialogan del siguiente modo:

—Por tanto, en ningún caso se debe cometer injusticia.
—En ningún caso.
—Luego tampoco si se recibe una injusticia se debe responder con una injusticia como piensa la mayoría, ya que en ningún caso se debe cometer injusticia.
—Obviamente.

[...]

—En tal caso afirmo, o mejor, te pregunto: cuando se ha llegado con otro al acuerdo de que algo es justo, ¿debe uno hacerlo o burlarlo?

—Debe uno hacerlo.

—Míralo desde este punto de vista. Si nos marchamos de aquí sin haber persuadido a la ciudad, ¿produciremos daño a alguien y precisamente a quienes menos deberíamos, o no? ¿Cumpliremos lo que habíamos acordado que es justo, o no?

—No puedo contestar, Sócrates, a lo que me preguntas porque no lo entiendo.

—Considéralo así. Si estando nosotros a punto de evadirnos, o como quieras llamarlo, se presentaran las leyes y el estado y enfrentándose a nosotros dijeran: «Dime, Sócrates, ¿qué pretendes hacer? ¿No piensas destruirnos, en la parte que te toca, a nosotros y a la ciudad toda con la acción que intentas llevar a cabo? ¿O acaso piensas que puede durar sin destruirse una ciudad en la cual las sentencias dictadas no tienen vigencia porque los particulares impiden su ejecución y las anulan? ¿Qué podríamos oponer, Critón, a estos argumentos y a otros semejantes? Cualquiera, en efecto, podría añadir otros muchos argumentos, especialmente un orador a favor de esta ley que destruimos, la cual establece que las sentencias una vez pronunciadas tienen vigencia definitiva.

(PLATÓN: *Critón*, 498-50C)

Estos textos presentan dos actitudes a primera vista incompatibles ante las leyes. En la *Apología* Sócrates se presenta *dispuesto a desobedecer* la sentencia del tribunal. En el *Critón*, por el contrario, sostiene que *la ley no debe ser desobedecida bajo ningún supuesto.*

Muchas son las hipótesis propuestas para resolver esta aparente contradicción. En cualquier caso, no parece razonable suponer que uno de los dos textos no representa el pensamiento auténtico de Sócrates y que, por tanto, Platón comete un error voluntario o involuntario. Tampoco se resuelve el problema distinguiendo entre *ley* y *sentencia* de un tribunal, aquélla inviolable y violable ésta, ya que en el texto del *Critón* se habla de «la ley, la cual establece que las sentencias una vez pronunciadas tienen vigencia definitiva». Tampoco cabe, en fin, interpretar la hipotética sentencia de la *Apología* como una *condicional*: «si prometes no filosofar te de-

jamos libre». Si así fuera, se estaría *dando a escoger* a Sócrates entre filosofar o morir. Pero *la sentencia es categórica* («*te dejamos ir* bajo la condición de que no filosofes»): la absolución no depende de que Sócrates acepte dejar de filosofar, sino que se le impone esto último. (Analice el lector atentamente el juego de las condicionales en el texto.)

La luz ha de buscarse, quizá, en el otro texto del que parecen desprenderse los dos siguientes rasgos de la actitud socrática ante la ley: 1) *Lo que no debe hacerse es burlar la ley y sus consecuencias*, burlar la ley a hurtadillas para no ser cogido y burlar la sentencia si lo cogen a uno. (Esto es, más o menos, lo que Antifonte proponía. Véase, anteriormente, capítulo 3.) Sócrates en la *Apología* no se propone filosofar a escondidas ni tampoco rehuir su responsabilidad y castigo. 2) *La alternativa propuesta es la de persuadir a la ciudad* para que cambie las leyes. Sócrates contrapone la persuasión y la violencia a las leyes. En el caso hipotético de una sentencia como la sugerida por Sócrates, éste tratará de persuadir pública y pacíficamente a sus conciudadanos.

Se ha comparado la actitud de Sócrates con la desobediencia civil. (Es recomendable el artículo de A. D. Woozley citado en bibliografía, especialmente su primera parte, más acertada que la segunda.) Su resistencia pacífica y pública, sin esconderse ante la ley y sus consecuencias, no es incompatible, según creo, con *su profundo respeto a la ley* en el cual he insistido en la tercera parte (capítulo quinto). Pero sí que es un índice dramático de la paradoja socrática tal como ha sido analizada anteriormente en el capítulo citado.

Texto 2

La concepción platónica de la educación

—Si esto es verdad, dije, hemos de concluir lo siguiente: que la educación no es como algunos proclaman que es. Afirman, en efecto, que pueden introducir el conocimiento en un alma carente de él como quien introdujera la vista en unos ojos ciegos.

—Eso dicen, en efecto.

—Pero nuestro razonamiento de ahora, dije, indica otra cosa: al igual que si los ojos no pudieran volverse de la oscuridad a la luz a no ser girando con todo el cuerpo, la capacidad u órgano de aprender, presente en el alma, tiene que girar con el alma toda apartándose de lo corruptible hasta hacerse capaz de soportar la contemplación de lo real y de lo más brillante de lo real. Esto último decimos que es el Bien. ¿No es así?

—Sí.

—Por tanto, añadí, la educación es el arte de hacer que este órgano se vuelva y gire lo más fácil y eficazmente posible, no el arte de inculcar la visión en el órgano. Puesto que éste ya la posee, pero no está correctamente dirigido ni mira hacia donde debe, habrá que conseguir que lo haga.

(PLATÓN: *República* VII, 518B-D)

Al comienzo del capítulo noveno (parte 4.ª) se ha insistido en la importancia que Platón concede a la educación. Este texto muestra con brevedad su modo de concebirla.

La educación *no consiste en introducir conocimientos* en la mente. Esta es la manera en que los sofistas interpretaban su oficio. La educación consiste en orientar la mente hacia los objetos que merecen ser conocidos.

Esta concepción de la educación está *imbuida de socratismo.* Recuérdese el Sócrates que *no introduce* conocimientos en la mente del discípulo sino que ayuda a éste a *sacarlos de sí.* Se halla igualmente en la línea de que *aprender es recordar,* tesis central de la filosofía platónica.

Se recomienda leer detenidamente y analizar la célebre *parábola de la caverna* con que comienza el l.VII de la *República* y que antecede a este texto.

Texto 3

¿Es realizable la ciudad ideal? La actitud del sabio ante la política

a) *—Si estos son, dije, los intereses del sabio, éste no querrá intervenir en política.*

—No, por el perro, dije yo, sino que solamente se ocupará de su propia ciudad y mucho, pero seguramente no de la patria, a no ser que concurra alguna circunstancia divina.

—Me hago cargo, dijo. Te refieres a la ciudad cuya fundación hemos descrito y que existe solamente en nuestras palabras, pero no creo que exista en ningún lugar de la tierra.

—Pero, añadí yo, seguramente existe en el cielo como modelo para el que quiera mirar hacia ella y mirándola, gobernarse a sí mismo. Poco importa, por lo demás, si existe en algún sitio o existirá. El sabio seguirá solamente las leyes de ésta y no las de ninguna otra ciudad.

(PLATÓN: *República*, IX, 592A-B)

b) *—Pues qué, dije: ¿convenís en que al construir esta ciudad y esta constitución no hemos expresado meros deseos irrealizables sino algo ciertamente difícil de realizar, pero no imposible de llevar a cabo siempre que los verdaderamente filósofos, uno o varios, gobiernen...?*

—¿Cómo?, dijo.

—A los habitantes de la ciudad mayores de diez años, añadí, los despacharán al campo y tomando a su cargo los hijos de aquéllos, lejos de las costumbres actuales que son las de sus padres, los harán crecer en sus propias costumbres y leyes que son las que hemos expuesto en su momento. Y establecida de este modo con rapidez y facilidad la constitución que describíamos para nuestra ciudad, ésta será feliz y hará fácil que lo sea el pueblo en que se realice.

(PLATÓN: *República* VII, 540D-41A)

La comparación de ambos textos muestra ciertas tensiones inherentes al pensamiento platónico.

1. La ciudad ideal de la *República, ¿es o no es realizable?* Estamos, sin duda, ante una cuestión difícil sobre cuya respuesta no se ponen de acuerdo los comentaristas. El primero de los textos propuestos parece indicar que se trata de un *mero ideal* cuya finalidad es servir de orientación para que cada cual se ordene a sí mismo. Esto, por lo demás, concuerda con la sugerencia del l.II (368D), antes de introducir la ciudad ideal, de que ésta se propone para poder leer en letras gran-

des lo que en el alma individual está escrito en letras pequeñas. (*Véase*, anteriormente, el capítulo octavo de la parte 4.ª) El segundo texto, por el contrario, *afirma su realizabilidad* bajo la acción drástica de un gobernante sabio.

¿Consideraba Platón realizable la ciudad ideal? Tal vez haya de contestarse que la consideraba realizable cuando escribió la *República*, pero no cuando más tarde escribió el *Político* y las *Leyes*.

2. *La actitud del sabio ante la política activa*. El pensamiento platónico se mueve también en una notable tensión al respecto. De una parte, el sabio *rehúsa entrar en la política activa*. No quiere hacerlo, por supuesto, en el caso de las ciudades realmente existentes, mal gobernadas, como señala el primer texto. (¿Qué hay en esto de autobiográfico?) Pero tampoco quiere hacerlo en el caso de la ciudad ideal ya constituida, puesto que su felicidad se halla en la *contemplación* y no en la *acción*. De otra parte, dada la unidad del saber teórico y práctico, al sabio corresponde gobernar y *modelar la ciudad*, lo cual viene a convertirse para él en una *obligación*.

Se trata, en definitiva, de la tensión entre la razón como *bien en sí* y como *principio rector*, tensión ya comentada en la cuarta parte (capítulo octavo, 4.2, y capítulo noveno, 4).

Se recomienda el análisis de los siguientes pasajes de la *República*: respecto de (1), V, 471B-74C, y VI, 499B-502C; respecto de (2), véase la parábola de la caverna al comienzo del libro VII y a continuación, especialmente desde 519B a 521B. En cuanto al sabio en las ciudades mal gobernadas, VI, 496A-97A. Compárese con la *Carta VII*, autobiográfica, un fragmento de la cual aparece anteriormente, al comienzo de la cuarta parte.

Glosario

Arconte epónimo: El magistrado que daba su nombre al año.

Arcontes: Los magistrados de la ciudad.

Areté: Virtud, excelencia.

Areópago: Consejo aristocrático de Atenas. Las sucesivas reformas políticas lo despojaron de gran parte de sus atribuciones.

Basileus: Rey; magistrado encargado de los asuntos religiosos.

Cleruquía: Asentamiento militar ateniense en territorio de los aliados.

Demarco: Primera autoridad del *demo*, alcalde.

Demon: Divinidad intermedia e intermediaria entre los hombres y los dioses.

Demo (plural, *démoi*): Aldea, distrito o barrio.

Demos: El pueblo, contrapuesto a menudo a los aristócratas; la totalidad de los ciudadanos.

Eforos: Magistrados de Esparta.

Episteme: Saber riguroso, ciencia, en oposición a mera opinión o creencia.

Eros: Amor.

Estratego: General. La reforma de Clístenes llevó a la designación de diez estrategos. Acabaron siendo los auténticos conductores de la política en Atenas.

Fratría: Unidad constituida por un conjunto de clanes que poseía cultos y tradiciones propias.

Genos: Clan, agrupación de familias.

Hectemorado: Institución presolónica consistente en que el pequeño agricultor pagaba una sexta parte de su cosecha a un terrateniente poderoso.

Hoplita: Soldado armado de a pie. Su introducción (siglo VII) acabó con el predominio de la caballería y de la nobleza tradicional.

Logos: Palabra, discurso; ley.

Mayeútica: Oficio de comadrona. Con él comparaba Sócrates su propia actividad educativa.

Meteco: Residente no ciudadano dedicado, por lo general, a actividades industriales y comerciales.

Nomos (plural, *nómoi*): Costumbre, ley. En el siglo V se opone a naturaleza.

Ostracismo: Procedimiento por el cual los atenienses podían, por votación, exiliar a un ciudadano para diez años.

Pentacosiomédimnos: Miembro de la clase superior de las establecidas por Solón. Su renta alcanzaba las quinientas medidas.

Physis: Naturaleza. En el siglo V se opone a *nomos*, ley o costumbre.

Polemarco: Magistrado encargado de la guerra.

Polis: Estado, ciudad-estado.

Politeia: Conjunto de los ciudadanos; ciudadanía; constitución.

Prítanes: Los cincuenta miembros de la asamblea ateniense, representantes de una tribu, que sucesivamente presiden el Consejo y la Asamblea.

Tesmoteta: «El que establece la ley.» En Atenas reciben este nombre seis magistrados que se añaden a los tres originales.

Thetes: Miembros de la clase inferior de las instituidas por Solón. Su renta anual no llegaba a las doscientas medidas.

Tritia: Unidad territorial que, en la reforma de Clístenes, se componía de tres tribus.

Zeugita: Miembro de la tercera clase censitaria de Solón, tras los *pentacosiomédimnoi* y los caballeros y por delante de los *thetes*. Alcanzaba una renta anual por encima de las doscientas medidas.

Bibliografía *

1. Fuentes

1.1. Los Sofistas

DIELS, H., y KRANZ, W. (1960): *Die Fragmente der Vorsokratiker II*. Weidmannsche Verlag. Berlín.

UNTERSTEINER, M. (1961): *Sofisti I-IV*. La Nuova Italia Editrice. Florencia.

1.2. Platón

Las obras analizadas y citadas en el texto son las siguientes: *Apología de Sócrates, Critón, Laques, Lisis, Teages, Eutifrón, Hipias Menor, Protágoras, Gorgias, Menón, Fedón, Banquete, Fedro, República, Teeteto, Filebo, Político, Leyes, Carta VII*.

Hay traducción española en PLATÓN: *Obras completas*, Aguilar, Madrid. Actualmente está en curso una buena traducción (Biblioteca Clásica Gredos, Madrid) de la cual han aparecido los dos primeros volúmenes. El Instituto de Estudios Políticos, Madrid, tiene publicados en edición bilingüe el *Gorgias*, la *República*, el *Político*, las *Leyes* y las *Cartas*.

---

* Sólo se recogen aquellas obras y trabajos que, de un modo u otro, han sido tenidos en cuenta directamente al redactar este libro. Las fechas que aparecen son las de la edición utilizada.

1.3. Otras fuentes

ARISTÓTELES: Las obras citadas en el texto son las siguientes: *Retórica, Política, Constitución de Atenas* y *Metafísica.* El Instituto de Estudios Políticos, Madrid, tiene publicadas las tres primeras en edición bilingüe.

HERODOTO (1960): *Los nueve libros de la historia.* Iberia. Barcelona.

TUCÍDIDES (1973): *Historia de la guerra del Peloponeso* (trad. F. Rodríguez Adrados). Hernando. Madrid.

JENOFONTE (1967): *Recuerdos de Sócrates. Apología. Simposio* (trad. A. García Calvo). Alianza Ed. Madrid.

VIEJO OLIGARCA-PSEUDOJENOFONTE (1971): *La república de los atenienses.* Instituto de Est. Pol. Madrid.

2. Monografías y artículos

2.1. Sobre historia y cuestiones políticas

BOWRA, C. M. (1970): *La Atenas de Pericles.* Alianza. Madrid.

BURY, J. B. (1966): *A History of Greece.* St. Martin Press. Nueva York.

DAVIES, J. K. (1981): *La democracia y la Grecia clásica.* Taurus. Madrid.

EHRENBERG, V. (1976): *L'état grec.* F. Maspero. París.

FORREST, W. G. (1966): *La democracia griega.* Guadarrama. Madrid.

JONES, A. H. (1969): *Athenian democracy.* Basil Blackwell. Oxford.

MOSSE, G. (1971): *Las doctrinas políticas en Grecia.* A. Redondo. Barcelona.

MURRAY, O. (1981): *Grecia antigua.* Taurus. Madrid.

RODRÍGUEZ ADRADOS, F. (1966): *Ilustración y política en Grecia.* Revista de Occidente. Madrid.

— y otros (1963): *Introducción a Homero.* Guadarrama. Madrid.

SEALEY, R. (1976): *A History of the Greek City States.* Univ. of California Press. Berkeley.

WOODHEAD, A. G. (1970): *Thucydides on the nature of Power.* Martin class. lec. Cambridge (Mass.).

2.2. Los sofistas y Sócrates

GUTHRIE, W. K. C. (1975): *A History of Greek Philosophy III.* Cambridge. Univ. Press. Cambridge.

KERFERD, G. B. (1981): *The sophistic movement.* Cambridge Univ. Press. Cambridge.

LACEY, A. R.: «Our Knowledge of Socrates», en VLASTOS, G. (ed.): obra citada en esta bibliografía, pp. 22 y ss.

TOVAR, A. (1947): *Vida de Sócrates.* Revista de Occidente. Madrid.

VERSÉNYI, L. (1963): *Socratic humanism*. Yale Univ. Press. Nueva Haven y Londres.
UNTERSTEINER, M. (1967): *I Sofisti I-II*. Campugnani Nigri. Milán.
VLASTOS, G. (ed.) (1980): *The philosophy of Socrates. A collection of critical essays*. Univ. of Nôtre Dame Press. Nôtre Dame.
WOOZLEY, A. D.: «Socrates on disobeying the law», en VLASTOS, G. (ed.), *ob. cit.*, pp. 299 y ss.

2.3. Platón

ANNAS, J. (1985): *An Introduction to Plato's Republic*. Clarendon Press. Oxford.
BAMBROUG, J. R. (ed.) (1967): *Plato, Popper and Politics*. Cambridge Univ. Press. Cambridge.
BARKER, E. (1967): *Greek Political Theory*. Methuen. Londres.
BARROW, R. (1975): *Plato, Utilitarianism and education*. Rouledge y Kegan. Londres.
BURNET, J. (1968): *Greek Philosophy*. Macmillan. Londres.
CROSS, R. C., y WOOZLEY, A. D. (1964): *Plato's Republic. A philosophical commentary*. Macmillan. Londres.
CROSSMAN, R. H. S. (1937): *Plato to-day*. George Allen y Unwin. Londres.
FIELD, G. C. (1967): *Plato and his contemporaries*. Methuen. Londres.
FRIEDLANDER, P. (1964): *Plato, I-II*. Princeton Univ. Press. Princeton.
— (1969): *Plato. An introduction*. Princeton Univ. Press. Princeton.
GRUBE, G. M. A. (1973): *El pensamiento de Platón*. Gredos. Madrid.
GUTHRIE, W. K. C. (1975, 1978): *A History of Greek Philosophy, IV-V*. Cambridge Univ. Press. Cambridge.
MORROW, G. R. (1960): *Plato's Cretan City*. Princeton Univ. Press. Princeton.
POPPER, K. R. (1984): *La sociedad abierta y sus enemigos, I*. Orbis. Barcelona.
STALLEY, R. F. (1983): *An Introduction to Plato's Laws*. Basil Blackwell. Oxford.
TAYLOR, A. E. (1926): *Plato. The man and his work*. Methuen. Londres.
VLASTOS, G. (ed.) (1972): *Plato, II: Ethics, Politics and Philosophy of Art and Religion*. Dobleday. Nueva York.